

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA - ICHFL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

MBO'ESARA ESÃĨÃ
(Paulo Roberto de Sousa)

***COUVADE BARÉ: CONSTRUÇÃO DE CORPO, NOÇÃO DE PESSOA E DE
DOENÇA ENTRE OS BARÉ NO MÉDIO RIO NEGRO***

SANTA ISABEL DO RIO NEGRO, AM

2024

MBO'ESARA ESÃĨÃ
(Paulo Roberto de Sousa)

***COUVADE BARÉ: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DA CONSTRUÇÃO DE
CORPO, NOÇÃO DE PESSOA E DE DOENÇA ENTRE OS BARÉ NO MÉDIO RIO
NEGRO.***

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de doutor.

Orientadora: Prof. Dr^a. Deise Lucy Oliveira Montardo.

SANTA ISABEL DO RIO NEGRO- AM

2024

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S725c Sousa, Paulo Roberto de
Couvade Baré : Construção de Corpo, noção de Pessoa e de
Doença entre os Baré no médio Rio Negro / Paulo Roberto de
Sousa . 2024
158 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Deise Lucy Oliveira Montardo
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal
do Amazonas.

1. Antropologia. 2. Couvade. 3. Povo Baré. 4. Noção de pessoa.
5. Construção de corpo. I. Montardo, Deise Lucy Oliveira. II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

*COUVADE BARÉ: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DA CONSTRUÇÃO DE
CORPO, NOÇÃO DE PESSOA E DE DOENÇA ENTRE OS BARÉ DO MÉDIO RIO
NEGRO*

Mbo'esara Esãã
(Paulo Roberto de Sousa)

Tese submetida a bancada de qualificação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) como parte dos requisitos parcial para à obtenção do grau de doutor.

Avaliadores

Deise Lucy Oliveira Montardo (Orientadora) PPGAS / UFAM - Universidade Federal do Amazonas	Membro
Ana Carla dos Santos Bruno PPGAS / UFAM - Universidade Federal do Amazonas	Membro
Melissa Santana de Oliveira PPGAS / UFAM - Universidade Federal do Amazonas	Membro
Paulo Roberto Maia Figueiredo FAE / Universidade Federal de Minas Gerais	Membro Externo
Maria Audirene De Souza Cordeiro ICSEZ / UFAM - Universidade Federal do Amazonas	Membro Externo
Thiago Mota Cardoso PPGAS / UFAM - Universidade Federal do Amazonas	Membro (suplente)
Luiz Davi Vieira Gonçalves UEA / Universidade Estadual do Amazonas	Membro externo (suplente)

AGRADECIMENTOS

A escrita desta tese foi uma caminhada árdua por vários motivos: pandemia, cortes de verba para pesquisa, mudança de cidades, perdas de entes queridos, saída... Mas, também tive o apoio de muitas pessoas boas que contribuíram diretamente com a minha pesquisa, bem como pessoas que de forma indireta proporcionaram-me a desenvolver a escrita aqui apresentada.

Gostaria de agradecer, não em uma ordem vertical de importância, mas na horizontalidade das relações cunhadas, ao povo Baré de Santa Isabel do Rio Negro, pelos diálogos fecundos, as vezes inusitados, que contribuíram para tecer o fio condutor desta pesquisa. Aos diálogos frutíferos com o Sr. Valdir Elias Melgueiro e a Sr. Olga de Oliveira Melgueiro, meus sogros. Estes partilharam comigo momentos importantes na elaboração do pensamento baré, experiências que me ajudaram a perceber a afetação e o conhecimentos sobre a construção do corpo da criança no processo de couvade. Agradecer ao Professor Rafael Archanjo pela partilha de vida e pelos encontros, bem como os demais interlocutores anônimos e inesperados, que cederam seus momentos e pararam suas trajetórias diárias para somar as palavras.

Agradecimento a banca de qualificação que me deu as últimas orientações para a redação da tese e a bancada de defesa que me possibilitou o ingresso nesse universo antropológico me aferindo o título de doutor em antropologia.

Gostaria também de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas que me instrumentalizou, forjou perspectivas novas durante as disciplinas que cursei, presencial e online, e pela compreensão nos momentos difíceis durante a pandemia, sempre atento as necessidades e acima de tudo nos contextos que cada doutorando se encontrava. Aos professores e professoras cuja trocas de conhecimento durante as aulas foram salutar. Também aos colegas a quem pude manter conversas e diálogos, trocas de “figurinhas” e de experiências de vida.

Agradeço profundamente a minha orientadora, Prof^ª. Dr^ª Deise Lucy Oliveira Montardo. Pessoa esta que me acompanhou desde o início, acreditando na minha maturidade teórica, orientando leituras e abrindo debates sobre as formas da pesquisa, principalmente na escrita etnográfica. Agradeço o apoio, a amizade e dedicação, partilhando as aflições da trajetória de um doutorando e, principalmente, pela paciência gigante que teve durante a escrita desta tese.

Gostaria de agradecer ainda, a Escola Estadual Padre José Schneider, na pessoa do prof. Nivaldo Nogueira de Oliveira, que como gestor da escola naquele ano, me proporcionou suporte em 2019 para que eu pudesse realizar meus estudos teórico presencial, cursar disciplinas remotas do PPGAS e pelo apoio a pesquisa.

Ao grupo de whatsapp de estudos do meu povo Tremembé, *Poromongûetá Nossa Língua*, do qual sou o fundador, pelo apoio e pelas partilhas de experiências.

E, de forma especial, quero agradecer a Ozivalda de Oliveira Melgueiro, minha esposa, companheira e amiga. Pessoa que admiro e que me apoiou incondicionalmente durante todos o percurso dos meus estudos de doutorado. Sempre presente, incentivando e me erguendo nos momentos difíceis.

Aos meus amigos e familiares, meu pai (José Ivo de Sousa) e minha mãe (Maria da Conceição Dias de Sousa) que sempre acreditaram na minha perspicaz e no meu gosto pelos estudos, aos meus irmãos e irmã que de longe torcem e vibram com a minha trajetória de pesquisador, a meus tios e tias de Camocim -CE, Jericoacoara-CE e Bragança-PA, e aos meus filhos, Kauã Melgueiro de Sousa e Kaylan Melgueiro de Sousa, dos quais amo muito. Meu eterno obrigado!

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a memória dos meus entes queridos: meu avô materno João Martins Dias (seu Dão) e a meu avô paterno Valdemar Belarmino de Sousa (seu Demá Belo) e a minha comadre Luciene Araújo de Souza (Tia Lú) grávida da pequena Maria Tereza. Pessoas importantes que partiram da nossa vida durante os meus estudos doutorado deixando uma lacuna indelével...

“Todo Mundo deve considerar ser corpo como um presente inestimável daquele que te ama acima de tudo, uma maravilhosa obra de arte, de beleza e mistério indescritível além da concepção humana, uma respiração, um olhar, ou melhor, um pensamento pode prejudica-lo”

Nikola Tesla

Resumo

A presente tese de doutorado se propõe a estudar as relações sociais entre os Baré urbanos do médio Rio Negro, na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, tendo como base o sistema de *couvade*, levando em consideração seu complexo sistema de restrições e suas implicações na construção de corpo, na percepção da noção de pessoa e suas relações intrínsecas com o conceito êmico de doença. Olhando para a relação pais/filhos e entre os humanos/não-humanos, faremos uma reflexão dos conceitos baré sobre o corpo interagindo com as abordagens antropológicas sobre o corpo, sua fabricação, transformação e nos processos de consubstancialidade que ele implica, possibilitando uma reflexão sobre este universo *cosmossomático* complexo que é a *couvade baré*.

Palavras-chave: Antropologia, Couvade, Baré, Noção de pessoa, construção de corpo.

Abstract

This doctoral thesis aims to study the social relations between the urban Baré of the middle Rio Negro, in the city of Santa Isabel do Rio Negro, based on the couvade system, taking into account its complex system of restrictions and its implications for the construction of the body, the perception of the notion of person and its intrinsic relations with the emic concept of illness. Looking at the relationship between parents/children and between humans/non-humans, we will reflect on the Baré concepts of the body, interacting with anthropological approaches to the body, its fabrication, transformation and the processes of consubstantiality that it implies, making it possible to reflect on this complex cosmosomatic universe that is the Baré couvade.

Keywords: Anthropology, Couvade, Baré, Notion of person, construction of Body.

Resumen

Esta tesis doctoral tiene como objetivo estudiar las relaciones sociales entre los Baré urbanos del Río Negro medio, en la ciudad de Santa Isabel do Rio Negro, a partir del sistema de couvade, teniendo en cuenta su complejo sistema de restricciones y sus implicaciones para la construcción del cuerpo, la percepción de la noción de persona y sus relaciones intrínsecas con el concepto emic de enfermedad. Observando la relación entre padres/hijos y entre humanos/no humanos, reflexionaremos sobre las concepciones baré del cuerpo, interactuando con las aproximaciones antropológicas al cuerpo, su fabricación, transformación y los procesos de consustancialidad que implica, posibilitando la reflexión sobre ese complejo universo cosmosomático que es la couvade baré.

Palabras clave: Antropología, Couvade, Baré, Noción de persona, construcción del cuerpo.

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat vise à étudier les relations sociales entre les Baré urbains du Rio Negro moyen, dans la ville de Santa Isabel do Rio Negro, basées sur le système de la couvade, en tenant compte de son système complexe de restrictions et de ses implications pour la construction du corps, la perception de la notion de personne et ses relations intrinsèques avec le concept émique de la maladie. A travers les relations parents/enfants et humains/non-humains, nous réfléchirons sur les conceptions baré du corps, en interaction avec les approches anthropologiques du corps, de sa fabrication, de sa transformation et des processus de consubstantialité qu'il implique, permettant de réfléchir sur cet univers cosmosomatique complexe qu'est la couvade baré.

Mots-clés : Anthropologie, Couvade, Baré, Notion de personne, construction du corps.

Kûatiarai
(Poromogûetá)

Iké Tese doutorado suí opotar me'e ikowésawa Baré tawapora ikowéuei Rio Negro, tawa Santa Isabel do Rio Negro, oepiak sistema couvade supé, mōang complexo sistemape restrições suí te ãemōyang teté awé, epiak *pessoa* awé mōang asĩ awé. Ma'e ikowesawa Ruw/Rai awé a awá/awá-umé, oré oroãemōyang mōang conceito baré teté antropológico teté supé, a'e ãemonãanga.

ãe'enga-enõim: antropologia, couvade, Anama Baré, mōanga awá suí, ãemōãanga teté.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: boletim epidemiológico de Santa Isabel que circulava nas redes sociais em meados de 2020 mostrando o alastramento do vírus no centro urbano e pelas comunidades. Fonte: whatsapp do autor.	24
Figura 2: Comunidades ribeirinhas e indígenas de Santa Isabel do Rio Negro (incompleto). Fonte: Instituto SocioAmbiental.	37
Figura 3: Comunidade “mais acima”: Comunidade de Cartucho. Fonte: Blog da Foirn.	37
Figura 4: Foto satélite de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas. Fonte: Google Map	39
Figura 5: Entrevista com o senhor Rafael Archanjo	46
Figura 6: Desenho a lápis elaborado a partir da descrição da narrativa do professor Rafael Archanjo. Autor (caderno de campo)	50
Figura 7: Localizadores em amarelo mostra a trajetória da cidade ao Sítio da Ribeira feito por canoa. Muitos Baré da cidade mantem relação com os seus sítios periodicamente. Fonte: Google Map	52
Figura 8: Sr. Rafael Achanjo encontro na rua. Fonte: arquivo pessoal do autor.	56
Figura 9: Entrevista com Sr. Valdir E. Melgueiro, Sítio Ribeira, Santa Isabel do Rio Negro/AM. Arquivo de Campo do Autor.	72
Figura 10: Esquema das ações das restrições sobre o corpo da criança em estado aberto.	86
Figura 11: Rascunho do meu caderno de campo quando organizava as categorias nativas a partir de vários pontos de fala, Santa Isabel do Rio Negro/AM. Arquivo de Campo do Autor.	106
Figura 12: Criança sendo trocada por boto, a parte de cima da cabeça afunda. Descrição de um pai baré. Desenho de campo, 2022.fonte: autor.	115
Figura 13: Criança sendo afetada por alucinações depois do pai ter comido tucunaré. Descrição de um pai baré. Desenho de campo, 2021.fonte: autor.	Erro! Indicador não definido.
Figura 14: Descrição de um encantado “ele” por um rezador do bairro do Santa Ana, Santa Isabel do Rio Negro. Desenho de campo, 2021.fonte: autor.	138
Figura 15: Lugar onde as convseras rendem mais do que entrevistas. Casa de Forno de Sítio, Sítio Ribeira, Santa Isabel do Rio Negro/AM. Arquivo de Campo do Autor	143
Figura 16: Criança sendo conduzida por cobra depois para troca. Descrição de um pai baré. Desenho de campo, 2022.fonte: autor.	153

COUVADE BARÉ: CONSTRUÇÃO DE CORPO, NOÇÃO DE PESSOA E DE DOENÇA ENTRE OS BARÉ NO MÉDIO RIO NEGRO

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
PARTE I: ÎAGÛARATATÁ ENÕDÉ	21
1. Reverberações do campo.....	21
1.1. Mudança de paradigmas: dos yanomami do marauiá para os baré da cidade de santa isabel do rio negro.	21
1.2. Reflexões sobre o campo.....	27
1.3. Um novo horizonte para o fazer etnográfico.	30
1.4. <i>Se miraitá se nheenga</i> : os baré na história, na linguística e a sua invisibilidade sociolinguística	34
1.5. Os hiperbaré: não sou índio, sou baré	38
PARTE II: ÎAGÛARATATÁ RIRÉ.....	42
1. Cuvade Baré: o complexo sistema de restrições.	42
1.1. <i>Survey</i> or not <i>survey</i> : da sensação ao conceito.	42
1.2. Do ser ao <i>devir</i> do corpo: as vicissitudes da corporalidade baré.....	57
2. A antinomia do corpo baré	69
3. Binômio corpo-aberto / corpo-fechado a construção da pessoa.....	78
4. Restrições e afetação entre corpos.....	100
4.1. <i>Kwesé ixé amaã mimi yepé buya wasú!</i> operando com as restrições visuais.....	107
4.2. <i>Yepé se taína mirí umanú kuxiíma</i> . das famigeradas restrições táteis	116
4.3. <i>Iké aikwé timbiú!</i> as restrições alimentares.....	123
4.4. O mal-estar nas restrições auditivas.	136
5. Corpos inacabados: a noção de corpo.	141
6. Os baré e as metapatologias	146
CAMINHANDO PARA UMA CONCLUSÃO?	154
REFERÊNCIAS	156

INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de uma *afetação* em campo, no sentido mais restrito do termo. Talvez a palavra mais adequada neste contexto seja a de *trocas*. Uma *afetação-troca* na verdade, já que as redes simbólicas no jogo das relações em que eu vivi tenha iniciado por uma *afetação* e, posteriormente, por uma *troca*, uma troca cujo objeto permutado foi a *identidade*, de um lado, e o *conhecimento* de outro. Mas, a afetação foi apenas uma parte do caminho que iria percorrer, foi o início da jornada no processo de integração do *outro*, e esse outro era o *eu*. Do ponto de vista étnico os Baré têm duas acepções acerca do que é ser “gente”: os *kariwa* e os *baré*. Como pesquisador e participante nesta perspectiva eu me encontrava em um estado limiar, de conflito, entre os múltiplos papéis que um ser humano pode ir adquirido ao longo da sua trajetória de vida: o de antropólogo, o de professor, o de *kariwa*, o de indígena, o de “branco”, o de pai, o de esposo, o de cearense, e por fim, e o de Tremembé. É a partir desse encontro entre cosmovisões que iremos desenrolar uma prévia deste trabalho.

Divididos em duas partes, o trabalho aborda os imponderáveis da vida no trabalho de campo diante do contexto da pandemia, dos perrengues e das perdas. Na primeira parte abordaremos o árduo trabalho de se reinventar como antropólogo no contexto da pesquisa durante a pandemia da covid-19, do contexto do Povo Baré no médio Rio Negro e como se situam dentro do mosaico étnico dessa região. Na segunda parte, abordaremos alguns tópicos da cosmovisão Baré acerca do nascimento e crescimento do filho, enfatizando a figura do pai, na sua couvade, bem como das restrições que vão emergindo constituindo em si a couvade baré. Daremos uma pincelada sobre conceitos fundamentais que estão entrelaçados no desenvolvimento da criança e no resguardo do pai.

Entretanto, gostaria de ressaltar dois pontos neste texto, o processo de amadurecimento das leituras antropológicas e o processo da escrita etnográfica. Acumulamos

muitas leituras ao longo da nossa formação e após elas, as vezes leituras posteriores cairiam melhor naquele contexto, mas a produção antropológica é massiva e não damos conta do oceano que é a escrita etnográfica, daí a necessidade de delimitar o que vai ser usado, poucas vezes acertamos e muitas vezes erramos. O segundo ponto, eu compreendo a escrita etnográfica como *epoché*, precisamos colocar entre parênteses o que sabemos, o que aprendemos e nossos instrumentos teóricos e analíticos que absorvemos quando o campo nos desvela a complexidade do seu mundo. Por isso, ele está em processo de construção e desconstrução e isso nos maltrata porque o sentimento de inacabado é constante e a tentação de entrar em um *loop* de revisão é irrefreável. É uma tarefa árdua e difícil se posicionar diante de tantas informações, *o que selecionar, pra onde olhar* e *o que ver* nem sempre é fácil, daí a necessidade do olhar de outrem, da orientadora e da partilha e discussão sobre leituras entre colegas e amigos. A esta dinâmica soma-se os imprevistos incontornáveis. Santa Isabel do Rio Negro, a 630 km da capital, Manaus, é abastecida eletricamente por uma usina termoelétrica (usa diesel pra gerar energia) e devido isso as oscilações na rede são frequentes e com queda abrupta. Em uma dessas ocorrências perdi o meu notebook, o HD queimou e perdi a minha escrita, confiando que o notebook era um aparelho novo não fiz backup e nem salvei em nuvens, precisando a custo modo reescrever o presente texto. Trocar o papel impresso pelas mídias digitais nem sempre é uma boa escolha.

O diálogo a que me proponho realizar nesta pesquisa é bastante produtivo entre os antropólogos, principalmente no que toca a produção de corpos, sua transformação e na consubstancialidade que ele implica diante da cosmovisão dos povos da Amazônia. O tema é amplo e abordado de diversas perspectivas.

A escrita etnográfica é um verdadeiro jogo de quebra-cabeça, de peças que ficam soltas ou que não se encaixam. Deveras, um momento você avança e noutro você fica estagnado. Embora os dados são profícuos, nem sempre a acessibilidade acontece de forma

fácil, pandemia, falecimento, religião [católicos, evangélicos e etc] que configuram diferentemente essas informações, distanciamento social entre outros. Apesar, disso a escrita tinha que emergir.

Nas vésperas de entregar o texto definitivo para a banca de defesa, eu estudava uma forma diferente de abordar os tópicos por mim explorado nessa pesquisa. Depois de ter dividido na forma tradicional (capítulo, tópicos e etc) voltei a trás e adotei o que era de práxis na observação do campo a divisão do tempo da reza. Antes das seis da tarde e depois das seis da tarde. A partir daí dividimos em *Parte I: Îaguaratatá enondé* (antes da estrela vésper, ou seja, antes das 18 horas) e *Parte II: Îagurátatá riré* (depois da estrela vésper, ou seja, depois das 18h)

Na *Parte I: Îaguaratatá enondé* vou traçar os caminhos da minha escrita. A passagem da pesquisa dos Yanomami (grupo que trabalhei durante o mestrado) para o grupo Baré através de uma experiência inicial de paternidade, configurando-se como um pré-campo. Daí parto para uma reflexão sobre o campo, seus trejeitos e suas dificuldades em fazer etnografia nesses novos contextos. Ainda neste capítulo, sigo contextualizando o campo e o povo Baré na sua trajetória histórica, realizando um panorama sobre a sua situação de invisibilidade social, as dificuldades sociolinguísticas e a questão da identidade Baré do qual proponho o termo *hiperbaré* que assume a capacidade plástica de aglomerar e instituir o *devir-baré*.

Já na *Parte II: Îagurátatá riré*, vou explicitar o objeto desta pesquisa, a saber, a couvade Baré e os sistemas de relações e restrições que ela implica. Passando para a conceitualização de corpo na perspectiva baré percebido dos diálogos etnográficos da pesquisa de campo. Aqui mostro como é concebido o corpo e seus processos de construções, suas vicissitudes e as regras sociais que implicam em sua manutenção. Como os baré articulam os conceitos de corpo-aberto e corpo-fechado e como erigem as restrições em seus

vários aspectos imagéticos. Retomo a ideia de corpo inacabado atrelado ao de corpo e como a partir daí são formulados aquilo que denomino de metapatologias.

Por fim, estipulo um processo de Conclusão, mostrando que as portas estão abertas para novas pesquisas e o que significa a couvade baré em um ambiente urbano.

PARTE I: ÎAGÛARATATÁ ENÕDÉ

1. REVERBERAÇÕES DO CAMPO

1.1. MUDANÇA DE PARADIGMAS: DOS YANOMAMI DO MARAUIÁ PARA OS BARÉ DA CIDADE DE SANTA ISABEL DO RIO NEGRO.

A antropologia sempre foi realizada dentro de uma concatenação de perspectivas descritas e afetações de campo. O fazer antropológico é um desafio em tempos normais, seja lá o que isso significa, e duplamente mais instigante em tempo de pandemia. Impedidos de adentrar o centro, precisamos nos adaptar a ver pelas arestas. É nesta perspectiva que a ideia de *campo* sempre me causou certo *frisson* pelo medo de “errar” com os meus interlocutores, de um lado, e pela imagem fantasiosa, mas decepcionantemente incontornável, de vivenciar um campo a *la Malinowski*.

Durante o mestrado, tive a oportunidade de fazer o campo, e um pré-campo, muito significativo e muito rico. Apesar de estar lá, com os yanomami conversando, ouvindo e falando, a autoimagem que eu projetava era essa: *sou um autêntico etnógrafo!* Mas, confesso, essa imagem era constantemente desconstruída pelos meus interlocutores. Às vezes, pegava meu caderno, ia ao *xapono*, sentava ali em um pequeno tronco feito banco e esperava a boa vontade dos meus amigos. Como neófito na antropologia, eu estava ávido por ouvir os mitos, coletar, registrar... e em vez disso, davam-me a tarefa de moer algumas sementes de *pariká*, ou desfiar um pedaço de algodão ou, na pior das hipóteses, de ler para algum *patapata* (liderança/chefe yanomami) algum pedaço velho de revista suja e rasgada que há anos circulava pelo *xapono*. Eu queria ouvir os mitos... Mas, nada. De repente em um dia qualquer, sentado a beira do igarapé lavando minhas roupas-de-baixo em meio a uma chuva de espuma, chegava alguém (em horário nada apropriado) próximo a mim e começava a falar: *xori, yetuhami...* e lá vinha o que tanto mendigava...o mito! Uma narrativa completa e alucinante! E

agora? É agora! ali na pedra, sentado, cheio de espuma, todo molhado, com os dedos engelhados, com um monte de cueca de molho, sem caderno, sem caneta ou lápis, sem gravador...despido dos meus aparatos etnográficos, e o diacho do *rohote* me vem com uma bela narrativa do mito! E foi nessas situações, totalmente fora do meu controle “laboratorial” etnográfico, que as coisas ocorriam. Entretanto, eu estava lá, eu estive lá. E o campo se fazia, e o campo se fez. E até o momento, ainda continuo minha produção antropológica sobre os mitos, ou seja, o campo yanomami ainda reverbera em mim, agora com novos óculos.

Minha intenção de relatar o episódio acima é para exemplificar o que entendo como campo. Não pelo fato de estar *lá*, mas pelo fato de *entrar* lá. Essa entrada, penso, não tem uma relação necessária com o estar fisicamente lá. Até porque, falando em campo, é possível estar em um lugar sem de fato estar (a narrativa etnográfica). Durante o mestrado em 2008, houve período de conflito e não pude entrar e área. Então, tive que dialogar com os yanomami que chegavam e ficavam no barco no antigo Porto de São Raimundo em Manaus, foi ai que percebi que *entrar lá* poderia ter outras conotações e outras dinâmicas. Uma leitura extensiva sobre a produção etnográfica de algum grupo poderia me deixar *entrar* tanto quanto em estar lá. É nesta perspectiva que podemos dizer que Levi-Strauss fez vários campos etnográficos.

Apesar dos contatos e da riqueza de partilha com o povo yanomami, o meu doutorado foi completamente desviado para outras veredas, isto é, o Povo Baré.

Os Baré são para mim, familiarmente aproximados, porque o *modus vivendi* é muito parecido com meu grupo étnico, os Tremembé/CE, e mais precisamente com a minha família. Indígenas que não habitam aldeias e nem comunidades, que vivem em contexto urbano, totalmente ou parcialmente integrados a dinâmica da cidade e que conservam sua cultura dentro de ações cotidianas específicas e bem delimitadas. É nesse novo contexto que me inseri para pesquisar. Como parte de uma experiência pessoal, a la Goldman ou Frav-Saad, minha pesquisa nasceu da experiência da paternidade, em 2010. De 2010 a 2012 passei por

uma experiência incrível, onde a nível de aconselhamentos, os familiares da minha esposa foram me orientando sobre o que comer, fazer, tocar, ver e ouvir. Ai que percebi, eu estava em um estado de *Couvade*! Levando meu filho para o rezador, encontrei com outros pais que, sendo baré, também estavam no seu resguardo e conversando com os rezadores e pajés, percebi a complexidade das restrições e o jogo conceitual das relações entre humanos (pai) e não-humanos (encantado e “animais”). E comecei a tomar nota¹, não como antropólogo em pesquisa, mas como um pai curioso em saber mais sobre o que eu podia e não podia fazer, tendo em vista que podia prejudicar a saúde do meu filho. Em 2019, tracei toda a rede de pesquisa, por onde ir e com quem ir quando terminasse a parte teórica dos meus estudos (créditos obrigatórios) e retornasse a Santa Isabel do Rio Negro.

Infelizmente, a pandemia chegou. E aquela imagem icônica e longínqua dos chineses usando máscaras na tv passou a ser uma realidade aqui na cidade (de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas). Acometido de medo e pavor pelas primeiras mortes de Covid-19 o povo sumiu das ruas, as casas fecharam, um silêncio assustador e um terror que só aumentava com as notícias de óbitos constantes. Os meus interlocutores, conforme o que tinha postulado, seriam os rezadores, pajés, pais e algumas famílias. Infelizmente, a covid-19 chegou primeiro, sendo a maioria idoso, fico praticamente inviável se aproximar. Toda comunicação foi cortada. E agora como proceder? Internet, poderia fazer entrevista via rede social, whatsapp, mas aqui é inviável e as chamadas de vídeo do whatsapp não ficam gravadas. Chamadas por telefone? A cidade possui duas operadoras, a Vivo que quando você tentar retornar uma ligação que acabou de receber informa “esse telefone não existe” e a operadora da Claro, que passa o dia sem sinal e volta de madrugada, quando o povo já estava dormindo.

¹ As anotações foram retomadas em 2018 para o projeto de doutorado no ato da inscrição para ingressar em 2019 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.



Figura 1: boletim epidemiológico de Santa Isabel que circulava nas redes sociais em meados de 2020 mostrando o alastramento do vírus no centro urbano e pelas comunidades. Fonte: whatsapp do autor.

A essas dificuldades externas, se somam as dores das perdas, como sentar para refletir com o coração aflito, luto após luto? Tios, tias, amigos, primos, comadres, filhos e filhas, pais e mães partindo, de forma terrível, sem poder velar, sem poder se despedir... Enfermos em casa, filhos pequenos expostos, idosos para cuidar... a dor de quem é cuidado e a dor do cuidador... tudo isso se soma ao quadro conflituoso da pesquisa na pandemia. Como pesquisar, como desenvolver um conhecimento que tem como base o diálogo?

Desta forma, a pandemia me limitou, no sentido de expandir os horizontes de novos diálogos, de acompanhar a couvade de outros pais, de sentar na varanda e acompanhar o rezador identificar a doença advinda da não observação das restrições. Com o aumento de número de mortes e sem saber como tratar, primeiros meses de 2020, os indígenas começaram a procurar formas de combater. Os Baré foram muito consultados, visto que os idosos dessa etnia, tinha mais resistência do que os de outros grupos, como por exemplo, os Tukano. Para cada 05 mortes na cidade, três eram da etnia Tukano, apesar de serem em número menor na cidade do que os Baré. Os indígenas Baré se utilizaram bastante de plantas, cascas e raízes. Dentro as plantas de usos medicinais, a *saracura* (*ampelozizyphus amazonicus*) foi e é a mais utilizada. Quando meu sogro ouviu especulações sobre a cloroquina (usado no tratamento de malária) ele pensou: *se a cloroquina é pra malária e ajuda a combater o vírus, então a saracura que é usada contra malária também deveria ajudar*. Com o um gosto extremamente amargo, passamos a tomar todos da família um gole ao acordar, outro a dormir e, principalmente, quando alguém saía e voltava da “rua”. Alguns rezadores também recomendaram a planta: *o vírus não gosta do amargo², por isso a gente tem que tomar pra impedir o espírito do vírus entrar*. A isso, rezavam-se os alimentos, água e o cigarro. E assim

² A fala do rezador me fez recordar a passagem do livro do Davi Kopenawa, onde afirma que os xapiri gostam de tomar o mel que eles oferecem, fazendo que eles se aproximassem dos xamãs. Da mesma forma que o adocicado do mel atrai os espíritos entre os yanomami, o amargo também os repele, na perspectiva dos Baré.

seguimos todos nós, na esperança de que com esses recursos, atrasaríamos o vírus até a vacina chegar.

Apesar de toda essa realidade, aparentemente incontornável, no meu caso, eu fiz um pré-campo, de 2010 a 2013 e de 2016 a 2018 (primeiro e segundo filho), além de acompanhar parentes da minha esposa, o que rendeu bastantes dados para as minhas reflexões que agora faço na produção desta tese. Com a diminuição dos casos e com certa flexibilidade nos contatos, final de fevereiro, já percebíamos a circulação de muitas pessoas idosas pela cidade, retomando seus sítios abandonados e suas roças. Por questão de ética, restringi-me de visitar quaisquer uns dos meus interlocutores, por serem de idade. Entretanto, os dados acabavam chegando até mim, através de visitas rápidas (mantendo o distanciamento nas falas), parentes da minha esposa vinham nos visitar (às vezes traziam açaí, farinha ou *curadá*) e acabavam partilhando informações. Bem como às vezes, algum idoso que ia comprar pão em uma padaria próximo da minha casa, acabava acenando para mim de longe e na passagem, ali mesmo no meio da rua, de um *bom dia, seu menino! Como vai a família?* Eu, na calçada de casa com a vassoura nas mãos, as 6h da manhã, acabava por escutar *professor Paulo, ontem meu neto foi no posto, tava com o umbigo sagrando! Eu já disse pro pai dele, não ficar cortando mato por aí, o bebê tá muito novo ainda, ele bem cortou sororoca e olha aí... Ninguém não pode nem ir pro hospital porque só tão atendendo o pessoal com o coronas...*

E assim o campo vinha até mim, revelando sua complexidade e sua dinâmica, o que me fez, novamente, a tomar o campo como ponto inicial de reflexão invertendo a posição, agora não é mais *o que eu faço com o campo* e sim, *o que o campo faz comigo*.

1.2. REFLEXÕES SOBRE O CAMPO.

Fazer campo... Acredito que seja esta a frase que mais floreia a cabeça, e não só de um neófito na antropologia, mas de todos que estão na área da antropologia. Apesar do amadurecimento e do desenvolvimento daquilo que seja a ideia de campo, todo mundo, assim eu acredito, que iniciou na antropologia, pelo menos uma vez, pensou em realizar algo do tipo *a la Malinowski*. Isso ocorre, porque a ideia de ir a campo é, querendo ou não, meio mágico, meio “diferente”, meio fantástico, meio imponderável, enfim, confere um status “mais” antropológico ao antropólogo! Entretanto, sabemos que o campo é que nos molda e que as “tretas”, não pensadas naquele sonho lírico do campo, ou em termo mais adequadamente polido, os imponderáveis da vida, nos forçam a tirar aquilo que apenas queremos ver, tal qual uma viseira em um burro que lhe tapa a visão panorâmica, a sermos mais sensatos sobre aquilo que deveria ser e daquilo que de fato é, ou seja, a “verdade” sobre o campo. Desta forma, percebo que novos contextos não só modificam o campo, como modificam *o fazer* no campo. E é nesse contexto de mudanças de percepções de campo e de suas metodologias, que insiro minha situação e meu fazer antropológico.

Em 2019, quando ingressei no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, já tinha realizado algo do tipo pré-campo. Cheguei do Nordeste em 2007 aqui no estado do Amazonas e vivi entre os yanomami do Rio Marauíá durante todo este ano. Em 2008 iria retornar para o Ceará, minha terra, e em seguinte para Pernambuco, pois almejava fazer antropologia na UFPE, foi quando surgiu a oportunidade da realizar os estudos de antropologia aqui mesmo no estado do Amazonas. Claro que minha opção de pesquisa eram os yanomami, povo cuja língua, costumes, cantos e rituais me impressionaram e cuja realidade imergir. Em meados desse ano (2009) conheci a minha futura esposa, da etnia Baré, e em 2010 selamos nosso compromisso com o bebê que vinha, nosso primeiro filho. A experiência paterna entre os Baré trouxe-me grandes questões e,

surpreendentemente, muitas situações pertinentes a situação do pai, mais especificamente. De 01 aos 03 anos fui registrando, na minha experiência paterna, como já mencionei outrora neste texto, das doenças que acometia meu filho, e em geral as crianças, das idas aos pajés e rezadores, as experiências traumáticas, das quais “eu” era o culpado. Percebi que o que me acometia era o estado de *couvade*. Restrições, não somente as alimentares, mas em vários níveis, inclusive fisiológicas, que afetavam diretamente o estado de saúde da criança. *Não toque nisso, não escute isso, não comam aquilo, não urine aqui, não veja aquilo!!* Comandos e restrições suaves, em formas de aconselhamento tais como *se você puder evitar* moldavam a couvade baré. Essa percepção foi descortinada através de três pontos: primeiro por ser pai, segundo por ser, também, indígena da etnia Tremembé e terceiro, pelo fato de minha mãe e meu avô também rezarem. Essa condição possibilitou partilhar sobre doenças e rezas em crianças doentes. Foi a partir daí que desloquei meu eixo de pesquisa, saindo das mitologias e *ethos* Yanomami para a couvade e sistema de restrições do Povo Baré no médio Rio Negro. Para compreender a couvade baré, iniciei então, uma série de conversas informais com os rezadores, tentando compreender qual é a percepção de corpo e de doença entre os baré e como as restrições do pai afetava a condição de formação do corpo da criança baré.

Desta forma e com bastante dados de um pré-campo, ingressei no doutorado em 2019. Neste mesmo ano, fui de Manaus a Santa Isabel do Rio Negro, levar meus filhos para visitar os avós. Nesta viagem pude rascunhar e traçar um mapa da rede de rezadores na cidade com intuito de, ao retornar, iniciar as visitas e entrevistas. Mas, aí o inesperado. A pandemia chegou e tudo, absolutamente, tudo mudou. Foi preciso (re)pensar o campo, a metodologia e o próprio fazer antropológico traçado anteriormente por mim.

O baque foi grande. A pandemia modificou toda a rede de relações da cidade. Inicialmente, parecia improvável que a pandemia chegaria em nossos confins, mas chegou. Minha pesquisa foi afetada, porque boa parte daqueles que seria meus interlocutores eram de

idade avançada. A aproximação e a relação da amizade foram transformadas em distanciamento social. Nem a tecnologia, no contexto da nossa cidade, possibilitou uma interação virtual, uma vez que temos duas operadoras, a VIVO e a CLARO e nenhuma delas consegue suprimir a demanda, quando o assunto é conectividade e navegação. Em outras palavras, ficamos isolados. Ilhas de famílias. Santa Isabel do Rio Negro mergulhou em um caldeirão de silêncio. Famílias inteiras foram embora para os seus sítios, dantes abandonados... Óbitos diários, os casos de contaminação em ascensão, deixou a cidade em pânico. As famílias em pânico. Em casa, o medo de contrair era acompanhado de uma morte relativamente certa. Impossível de pensar em fazer qualquer tipo de atividade relativo a pesquisa. Por fim, a covid-19 chegou na minha família.

Apesar do isolamento, a comunicação circulava. As trocas de saberes também. Os rezadores e os conhecimentos sobre as plantas entre os baré ficavam cada vez mais evidentes. A família passou a compartilhar o uso da casca da *carapãnauba* (*Aspidosderma carapanauba Pich*), uma árvore que ao ferver deixava um amargo insuportavelmente intragável. Essa casca é usada como preventivo contra malária aqui na região. Além disso, o cigarro benzido também passou a ser utilizado, o pai da família, soprava nos filhos e por alguns cômodos da casa, no final a esposa soprava no marido, orientação dos rezadores. A ideia era que a fumaça *deixava a doença do corona mais fraco*³. A covid-19, que é um vírus, passou a ser incorporado, então, dentro das práticas das doenças locais. O que percebi é que o vírus estava mudando as pessoas, mas também as pessoas estavam mudando o caráter do vírus.

³ Fala de um dos rezadores.

1.3. UM NOVO HORIZONTE PARA O FAZER ETNOGRÁFICO.

Nestas circunstâncias, o contexto da pandemia colocou em xeque a nossa forma de fazer antropologia, não para anular o grande movimento itinerante que a disciplina fez, nem tampouco para minimizar o método clássico do fazer antropologia, mas sim, para ampliar os instrumentos de pesquisas existentes e alargar os horizontes do sentir humano através da antropologia.

Se a Pandemia podou as relações físicas de contato, por outro nos desafiou a rever os procedimentos metodológicos mais clássicos de campo. Foi extremamente impactante a situação para quem exerce uma atividade em que a relação pessoal é parte fundamental do procedimento de coleta de informação. O medo de saber como proceder, a inexperiência de uma pesquisa fora do seu lócus e as perdas constantes, consequência de se contrair o vírus, deixou o pesquisador, e aí me incluo, sem chão.

Entretanto, a disciplina colocou-nos diante de novas perspectivas. Intensificaram-se os olhares para objetos até então “menos olhados”. Refiro-me aqui, por exemplo, aos textos de Cristina Marins (*Entre Palcos e Flashes*) e da Ana Carolina Fernandes (Musas do Instafit: As construções de corpos e reputações mediadas pela rede social Instagram). Provavelmente, a cerca de cinco anos atrás, a importância de leituras como essas ficariam reservadas a poucas pessoas. Além de textos de autores mais clássicos que nos ajudam a compreender o fazer antropológico, como os textos do Roberto Cardoso de Oliveira, Maria Peirano, Alcida Ramos, Gluckman, tornou-se leituras essenciais para embasar as novas pesquisas. Em Ana Carolina Fernandes (2015) podemos perceber como a autora, se valendo das redes sociais, conseguiu projetar um campo e como costurou os conceitos por trás dos perfis, *likes*, curtidas e seguidores, que remetia a ideia de corpo entre os usuários de redes sociais, como, por exemplo, o *Instagram*. Desta forma é possível abrir perspectiva na lacuna ocasionada pelo alastramento da pandemia.

Outro texto que nos mostrou como é possível adestrar o nosso olhar para a realidade que nos cerca é o texto de Peirano (2014). Em *Etnografia Não é Método*, a autora, partindo de uma situação corriqueira, como o simples renovamento de um título de eleitor em um posto eleitoral, é possível exercer atividades etnográficas. Deste texto, compreendemos que para uma boa etnografia, segundo a autora, podemos mencionar as condições de uma boa etnografia: i) *consideram a comunicação no contexto da situação (cf. Malinowski)*; ii) *transformam, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e iii) detectam a eficácia social das ações de forma analítica*.

Por fim, ter em mente os textos clássicos de um lado e as novas abordagens antropológicas do outro (as *netnografias*, etnografias virtuais e o cyberspaço como lócus), pode contribuir bastante para se pensar e re-pensar o que fazemos com o campo e o que o campo faz com a gente.

A pandemia forçou-nos a extrapolar o campo para fora dos seus próprios limites (ou dos limites que nós mesmos colocamos), e mostrou que o mesmo não perpassa apenas uma questão de metodologia, mas também de coexistir com os interlocutores. Que as ferramentas podem sofrer modificações ao longo da história da antropologia (do caderno de campo físico para o computador, das aldeias longínquas para as redes sociais, cuja massa de movimento ultrapassa os limites da imaginação humana⁴) e que precisamos ser tocados pela experiência de vida dos nossos interlocutores, sentir suas alegrias e aflições, bem como suas mediações frente a pandemia e as suas perdas.

Acredito que com essas novas leituras e com as antigas experiências de campo, poderei repensar as novas abordagens da minha pesquisa e, desta forma, poder alcançar o

⁴ Para feitos de contextualização, tiro por nota o caso da BBB Juliete, que em uma postagem simples nas suas redes sociais teve mais de 8 milhões de visualizações em pouco minutos) ou por um comentário do jogador português Cristiano Ronaldo, em que afirmou não tomar Coca-Cola em uma coletiva que rendeu um déficit de 4 bilhões a empresa da Coca-Cola em poucos dias.

objetivo de entender melhor o processo de couvade baré e estabelecer as nuances que ela implica nesse novo contexto de vivências pós-pandêmico.

1.4. DESCORTINANDO A REGIÃO DO MÉDIO RIO NEGRO.

A experiência etnográfica relatada nesta tese se deu em Santa Isabel do Rio Negro, médio Rio Negro, noroeste do Estado do Amazonas. Essa região do Rio Negro concentra uma densa população indígena, por esse motivo a diversidade etnocultural e etnolinguística é muito grande. Exemplo dessa diversidade está no município de São Gabriel da Cachoeira, onde dados apresentados do censo de 2000 indicaram que, nessa região do alto rio Negro, possui a maior proporção de indígenas em relação ao restante do país, com um percentual de 76,31% de sua população pertencente a 23 etnias indígenas. Para se ter ideia da dimensão demográfica indígena dessa região, em particular do município a que nos referimos, são faladas 19 línguas indígenas. O segundo maior percentual de indígenas foi verificado em Santa Isabel do Rio Negro, na região do médio rio Negro, com 34,8% de sua população, atingindo a quinta posição no país (ALMEIDA, 2007, p. 11; BRUNO, 2007, p. 33), *lócus* dessa etnografia.

A região do Rio Negro está dividida em três partes: baixo, médio e alto rio Negro. Cada um tem suas especificações demográficas, geográficas e etnológicas. As formas sociais e de convivências também tendem até dinâmicas próprias, tais como o uso da língua materna, a relação com a urbanidade, com a roça, com a cultura. Daí interessante notar que a literatura antropológica produzida no alto Rio Negro sobre os grupos Baré ao longo do rio terá uma diferença substancial das que são ou poderiam ser produzidas no distrito de Santa Isabel do Rio Negro ou de Barcelos. Diferença estas que implica em realidades distintas, logo o que se aplica em uma comunidade baré acima de São Gabriel da Cachoeira dificilmente se aplicará

em uma outra região, como a de Santa Isabel do Rio Negro: diferenças linguísticas e de elementos culturais⁵.

O povo Baré é um dos muitos grupos étnicos espalhados pela região do médio rio Negro. O principal traço diacrítico e unificador entre os indígenas que se assumem como pertencente ao povo Baré em Santa Isabel do Rio Negro está alicerçado na língua em que falam: a Língua Geral ou *Nheengatú*⁶. Por esse fator, a tendência de muitos pesquisadores é de enfatizar a dimensão linguística (ou sociolinguística) dos Baré, pois é através dela que se tem um acesso antropológico e histórico desse povo, como por exemplo, atesta o historiador José Ribamar Bessa Freire, autor do livro *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia* (2004) onde afirma que é fato histórico incontestado que a *Língua Geral* amazônica se constituiu como a língua de comunicação interna da Amazônia durante todo o período colonial, sendo os falantes dessa língua os indivíduos do povo Baré, mais especificamente. Ela desempenhou as funções básicas que toda língua proporciona em uma dada comunidade humana. Outro exemplo é o do etnólogo Koch-Grünberg, que em sua viagem pelo noroeste da Amazônia pôde constatar: “A língua geral, produto artificial dos missionários, feito do antigo Tupi, durante muito tempo espalhou-se por grande parte da Região Amazônica, e serve como meio indispensável de comunicação” (cf. DANIEL, 1976, v. II, p. 86 FREIRE; ROSA, 2000; FREIRE, 2004, p. 17; KOCH-GRÜNBERG, [1903-1905], 2005, p. 39). A partir desta perspectiva, da língua como um sinal diacrítico ou como forma de conservação de identidade

⁵ Conversando com indígenas Baré que moram na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, coloquei práticas culturais que são descritas em teses e dissertações sobre os Baré no Alto Rio Negro, 89% não tinha conhecimento, 6% afirmaram que essas práticas não eram originalmente Baré e sim adaptadas dos Tukano ou subgrupos Ye'pa Mâ'sã e 4% já ouviram falar, mas não conseguem vincular as suas experiências de vida, nem com as dos seus pais ou avós.

⁶ É também um fato que há uma forte resistência a identidade indígena aqui na região. Apesar dos dados positivos apontados pelos órgãos de estatísticas, em lócus, os indígenas não se identificam ou não querem ser identificados como tais. Por outro lado, qualquer dúvida sobre o seu grupo étnico, os baré surge como um hiper grupo, como será abordado mais adiante.

indígena dos Baré⁷, por esse fator, os pesquisadores acabam por enfatizar demasiadamente essa dimensão, negligenciando outros aspectos etnoculturais desse grupo que vivem nos centros urbanos.

1.5. *SE MIRAITÁ SE NHEENGA*⁸: OS BARÉ NA HISTÓRIA, NA LINGUÍSTICA E A SUA INVISIBILIDADE SOCIOLINGUÍSTICA

Segundos estudos realizados sobre o grupo Baré e Werekena parecem partir de uma mesma origem, já que possuem proximidades geográficas e linguísticas. Tantos os Baré, quantos werekena, foram falantes de uma língua advinda do tronco Arawak, mas que devido o processo histórico de contato, substituíram a língua materna pela língua difundida pelos missionários da ordem dos Carmelitas durante o período colonial, a *Língua Geral*, uma vez que intermediava o contato e era usado para adquirir objetos e fazer comércio com os *brancos*.

A partir de estudos realizados por diversos pesquisadores e instituições, como o Instituto Socioambiental -ISA e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN), é possível constatar que a presença humana ao longo do Rio Negro remota tradicionalmente por volta de aproximadamente dois mil anos. Os povos que habitaram geraram um verdadeiro mosaico de culturas e línguas. Hoje se constata cerca de 22 povos indígenas ao longo do rio e que pertencem a quatro famílias linguísticas: Aruak, Maku, Tukano e Yanomami. O Rio Negro é composto de um rico e diversificado sistema de afluentes, entre os quais, podemos destacar o Waupés, Içana, Curicuriari, Marié, Padauari,

⁷ Ao perguntarmos sobre a que grupo pertence é comum registrar repostas tais como: “eu não sei, mas devo ser da etnia nheengatu (se referindo aos Baré)” ou “eu não sei dizer moço, mas minha mãe fala gíria, sabe né, língua geral, então eu acho que sou Baré”. Dados extraídos de entrevistas na cidade.

⁸ Trad: meu povo, minha língua.

Iuneixi, Cauaburis, Marauia e Xié, entre outros menores que compõem a extensão do Rio Negro.

Um dos pontos mais relevante sobre o processo de formação da identidade indígena dos Baré é a sua relação com a língua indígena: o *Nheengatú* ou *Língua Geral*. A língua intermeia e serve de moeda de troca no que toca ser ou não indígena. Muitas das vezes o próprio etinônimo Baré é trocado por “nheengatu” o que podemos constatar durante as conversas⁹:

Eu: puraga ara, mame ne rera?

Sr. José: sou... (risos), kariwa falando língua geral é engraçado...

Eu: qual a sua etnia?

Sr. José: eu sou dheegatu

Eu: o senhor é dheengatu?

Sr. José: sim, sou sim... (olhando pra cima procurando memórias perdidas)... sou dheengatu, Baré... assim mesmo, baré mesmo. (risos novamente)

Eu: qual a sua idade?

Sr. José: 69 anos... eu acho (risos)

A dimensão linguística é importante na medida em que corrobora com a formação da identidade, quando passa a constituir uma moeda de troca entre favores (medicinais, por exemplo). A relação da língua fica mais evidente na medida em que você avança a região, adentrando as calhas e ampliando o contato com os Baré das comunidades. Quanto mais longe da cidade mais se fala a língua, mais se entende a língua e mais se ouve a língua. O inverso também é verdadeiro, quanto mais próximo da cidade, menos se fala, menos se ouve e menos se entende. Isso funda entre os citadinos baré o mito da fala originária, como pude constatar em várias falas ao longo dessa pesquisa:

Eu: você é de qual etnia?

Joaquim: sou Baré, de pai e mãe.

Eu: você fala a Língua Geral?

Joaquim: sim falo, na verdade, mais entendo do que falo...

⁹ Gostaria de mencionar que os textos transcritos dos diálogos desta página em diante segue, com as transcrições fidedignas do *modus operandi* das falas dos meus interlocutores, pelos quais optei transcrever com suas reduções, expressões locais, cacofonias e não concordância verbo-nominal que ocorre no interior das falas.

Eu: Qual a sua idade?

Joaquim: eu tenho 33 anos.

Eu: Você aprendeu a falar com quem?

Joaquim: na verdade... aprendi ouvindo os velhos (avós e pais) falando... mas, a gente não fala bem, o pessoal da comunidade acima falam muito bem lá pra cima a nossa “gíria”

Eu: Comunidade acima?

Joaquim: sim, mais de cima, lá no Aruti, por exemplo.

Conversando no porto com indígenas Baré que vem a cidade comprar mantimentos para as suas famílias, indaguei sobre o uso da língua, e para a minha surpresa a resposta foi: *o pessoal do Cartucho fala a língua mais original*. Conversando com os moradores da Comunidade do Cartucho obtivemos a mesma resposta, ou seja, *o pessoal de São Gabriel da Cachoeira fala bem a língua geral, é mais original*. Em São Gabriel da Cachoeira a ideia é de que comunidades acima de cidade é que realmente falam a língua geral *melhor e mais original*. Uma comunidade de falante sempre remete a uma *originalidade* que está mais além, mais afastado e mais acima.

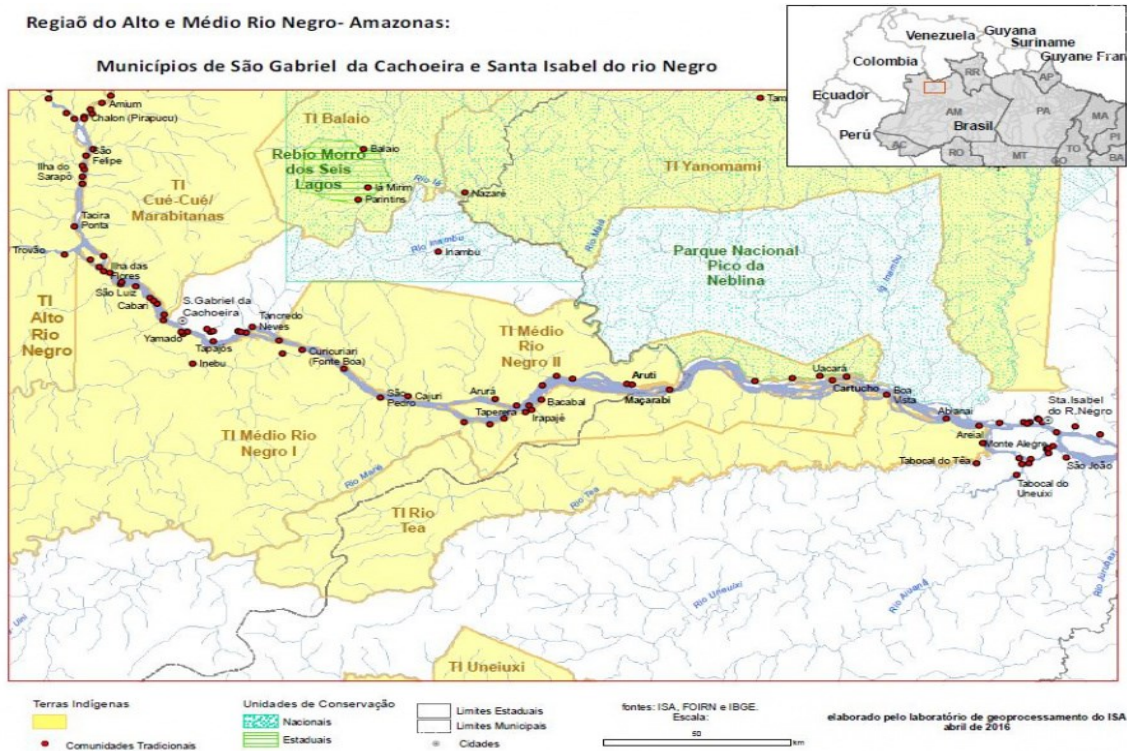


Figura 2: Comunidades ribeirinhas e indígenas de Santa Isabel do Rio Negro (incompleto). Fonte: Instituto SocioAmbiental.



Figura 3: Comunidade "maiores": Comunidade de Cartucho. Fonte: Blog da Foirn.

1.6. OS HIPERBARÉ: NÃO SOU INDIO, SOU BARÉ

O Povo Baré possui uma trajetória histórica muito peculiar em relação aos demais povos da região. O processo de contato entre os Baré e os *brancos*, definido por aqueles, como *kariwa*, foi marcado por um processo exploratório de proporção gigantesca formada por relações interétnicas, bem como também por migrantes europeus (portugueses e espanhóis) e da migração nordestina. Nesse processo, os Baré perderam a língua original, a língua Baré, e adotaram a *língua geral* ou *nheengatu*.

Houve uma migração da zona da mata para comunidades ribeirinhas e sítio familiares, e posteriormente, dos sítios para a cidade. Desta forma, surgiram os núcleos de famílias. Parte da população do médio rio Negro, se concentrou na zona urbana da cidade de Santa Isabel do rio Negro.

A identidade Baré passou por um processo de dissolução e, depois, por uma atividade de assimilação. Os que não sabem sua etnia, sua origem ou suas raízes, costumam-se autodeclarar-se baré. A categoria Baré passou a ser uma espécie de aglutinador. Os *hiperbaré* é um conceito que passarei a utilizar e que denota a capacidade étnica de autogerar a identidade. Abrindo aqui um espaço para entender de que forma o conceito hiperbaré, na sua dimensão multivocalidade identitária, afeta as dimensões do caráter do devir-baré implicando aí a exteriorização da vontade e necessidade de uniformização daquilo que se projeta ser um indígena e a mesmo tempo a necessidade afirmar seu caráter diversidade.

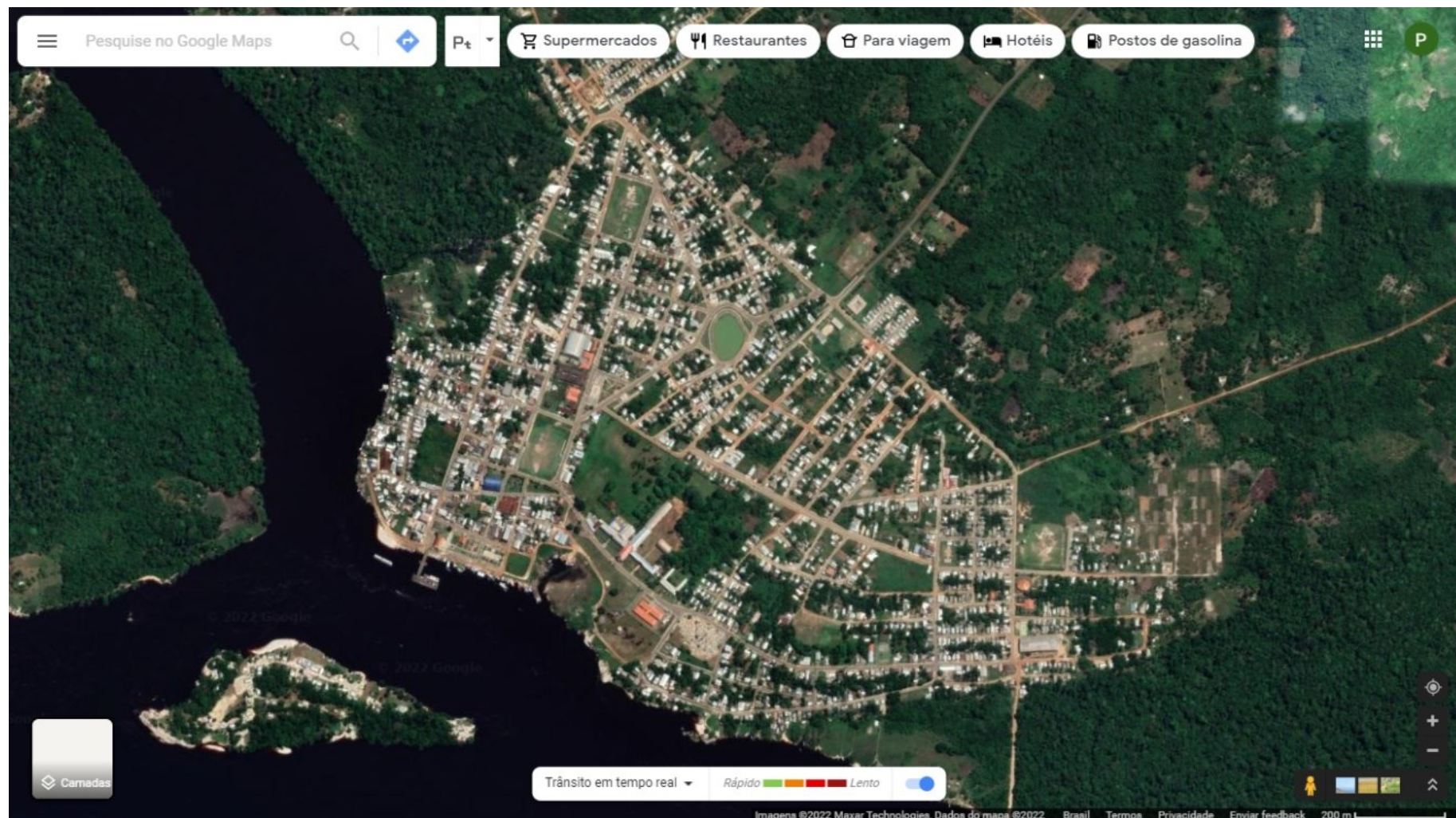


Figura 4: Foto satélite de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas. Fonte: Google Map

Os hiperbaré assimilam o meio e quaisquer cultura ou identidade étnica presente. Indivíduos Tukano, Wanano, Baniwa, entre outras etnias, podem estar associado a capacidade conceitual de hiperbaré. Na dúvida, ser baré medeia a identidade. Os hiperbaré é uma categoria que implica um movimento contrário a concepção tradicional de indigeneidade. Os hiperbaré mostram como o processo de assimilação pode gerar uma complexa rede de relações sociais nas mais diversas instâncias humanas. Essa visão aparece em trabalhos como a de Melo, ao estudar os Baré em Manaus,

Na Etnologia Indígena, costuma-se separar entre o “mundo dos brancos” e dos “índios” e pensar que a conjunção entre índios e o contexto urbano é, no mínimo, pouco usual ou problemática. Propõe-se a pensar a presença indígena na cidade por meio de categorias que estabelecessem um *continuum* entre índios e brancos, como as de caboclos ou mestiços (Gow 1991, 2003). A inserção na cidade é percebida negativamente, como deletéria para as populações indígenas. (MELO, 2009. p. 16)

Embora já se tenha avançado bastante discussões de identidade na antropologia, o caso dos Baré ainda é pouco explorado pela literatura especializada como aponta logo abaixo o texto.

O processo de reconstrução da identidade Baré está sendo pouco tratado na literatura antropológica (Meira 1990, 1996). Pode-se dizer que os Baré são invisibilizados na produção antropológica brasileira, não havendo estudos aprofundados sobre o grupo. Na maioria das vezes, o pesquisador dispõe apenas de menções aos Baré na literatura sobre o noroeste amazônico, sendo comum que sejam interpretados no âmbito deste mosaico cultural. (MELO, 2009. p. 20)

O projeto a que nós nos lançamos aqui nos remete a reflexões sobre a Couvade Baré, como uma forma de agregar valor a dinâmica coletiva de um povo e a sua inserção ao *modus vivendus* da cidade. Falar em couvade é remeter a um complexo sistema de restrições que envolve experiências sensoriais holísticas. Veremos como a relação entre pai e filho e, diametralmente, mãe e filho, no povo Baré assume uma relação causal. As intenções de minha reflexão sobre a couvade Baré seriam duas: pensar como o conceito de couvade se insere na cosmologia Baré, tendo como suporte as noções de *restrições* por eles elaboradas

propriamente, e como as relações estabelecidas nesses conceitos poderiam propor extensivamente um novo problema para pensarmos as nossas noções de corpo e talvez assim desenhar uma reconceitualização dessas categorias.

PARTE II: ÎAGÛARATATÁ RIRÉ

1. COUVADE BARÉ: O COMPLEXO SISTEMA DE RESTRIÇÕES.

1.1. *SURVEY* OR NOT *SURVEY*: DA SENSACÃO AO CONCEITO.

O que é que antes da mãe nascer a filha já anda longe? Eis a questão enigmática de dona Maria da Conceição, minha mãe, que ouvia continuamente na minha infância durante uma rodada de conversas de família merendando café na calçada de casa, lá em Camocim, Ceará. Tal qual a charada, nasceu essa reflexão que hoje se materializa em tese e antes mesmo de ser um fazer etnográfico, já se antecipava ao meu próprio olhar.

Tudo começou antes mesmo de começar. Depois de uma longa caminhada de estudos do mestrado e das idas e vindas com o povo yanomami, estava finalizando os meus estudos naquele ano, foi quando um colega do departamento de antropologia me convidou para fazer um *bico* como oficineiro pela SEC, o trabalho consistia em fazer palestra sobre captação de recursos via projetos e para isso eu teria que viajar por vários municípios do estado do Amazonas realizando as oficinas. Nesse período, minha esposa já estava grávida e eu aguardando ansioso a chegada do nosso primeiro curumim.

Pois bem, em 2010, por volta do dia 24 de agosto, eu estava na cidade de Parintins, estava ministrando palestras e oficina de captação de recursos via projeto para fomentação da cultura pela SEC (Secretaria de Estado de Cultura) do Estado do Amazonas, como mencione anteriormente. Quando no dia 27, por volta das 8h e 42min, recebi um telefonema de Santa Isabel do Rio Negro – AM. Meu filho tinha nascido. Por ocasião do trabalho não foi possível viajar para o município onde estava minha esposa, da etnia Baré. Final de setembro estava embarcando no recreio¹⁰ em direção a Santa Isabel do Rio Negro. Chegado ao município tive

¹⁰ Recreio é como se denomina, aqui no Norte, os barcos de linha que levam passageiros de Manaus para o interior do Amazonas.

a experiência do encontro com meu primeiro filho e o reencontro com minha esposa. Deste mês em diante, acompanhei e ajudei no crescimento do nosso filho. Minha esposa, por motivo de complicações de parto, teve que fazer cesárea e com isso teve que manter um resguardo mais prolongado e com mais cuidados, devido à cirurgia.

Esse contexto de cesárea me colocou na posição de cuidador. Uma das muitas tarefas paternas com o nosso bebê era o de banhá-lo. Depois do banho, minha sogra me orientou a não jogar abruptamente fora a água da banheira do bebê, mas, a de depositar lentamente a água ao chão, fazendo que ela escorresse pela borda da banheira. E assim eu o fiz. Aquela chamada de atenção me invocou atenção. Qual a relação entre a água do banho e o bebê? Qual a finalidade desse cuidado? E as palavras da minha sogra foram bem diretas: isso impediria que a criança adoecesse. Qual a relação entre o corpo da criança, o contato e a água (antes de banho e depois do banho)? Essa questão foi retomada em uma visita de pesquisa de campo posteriormente no doutorado, mais especificamente em janeiro de 2023. Eu estava com meu filho mais velho um pouco adoentado. Mas, tal doença não se caracterizava como algo que fosse resolvido com fármaco. Apesar de inúmeras idas ao posto de saúde e do entorpecimento de remédio, não melhorava. Um dia passeando pela rua com minha esposa avistamos um senhor, cuja face serena era bem cativante, essa pessoa era o senhor Rafael Archanjo. “leva nosso menino lá com o tio Rafael, ele é rezador”, essas foram as palavras da minha esposa. Na tarde deste mesmo dia, antes do pôr do sol, levei o meu menino ao Professor Rafael, como era conhecido. Na varanda da casa estava a família do professor proseando, me achei e saudei:

Eu: *Oi boa tarde!*

Filha do Sr. Rafael: *Boa tarde professor!*

Eu: *O professor Rafael está?*

Filha do Sr. Rafael: *Ta sim. Pai, professor Paulo tá aqui! Veio falar com o senhor!*

Senhor Rafael veio de lá dentro da casa, enxugando as mãos e ajeitando seus óculos de grau.

Sr. Rafael: *Oi, professor Paulo. Que honra! O que eu posso fazer pelo senhor?*

Eu: *meu menino, professor. Olha ele aqui, já levei ele no posto, mas ele tá assim, desanimado, triste...*

Sr. Rafael: *Mande ele entra aqui, professor.*

Meu filho adentrou o recinto do professor. O prof. Rafael puxou uma cadeira velha para o meu menino sentar. Pegou um terço (parte de um rosário), deu um beijo na cruz do mesmo, olhou para o alto e fez três sinal da cruz e iniciou a reza. Rezou demorado. Depois deu o veredito.

Sr. Rafael: *professor, ele tá com mau-olhado. E tá muito forte! O senhor tem que trazer ele mais uns dois dias, professor.*

Essa foi a *deixa* pra marcar uma entrevista com o professor e abordar assuntos ligados a couvade baré. Professor Rafael Archanjo não é Baré, mas mesmo assim me relatou em entrevista que foi com um baré que iniciou nesse caminho de reza. A entrevista foi marcada para o dia 06 de janeiro, numa manhã às 09h. enquanto o dia da entrevista não chegava, formulei um questionários simples, semiestruturado. Até que chegou o dia. Naquela manhã, peguei meu caderninho de anotações, preparei meu celular para gravação, uma prancheta e fui estar com o sr. Rafael. Cheguei na casa do professor um pouco atrasado apesar de não ser muito distante da minha casa.

Eu: Bom dia, professor!

Sr. Rafael: Bom dia, professor Paulo.

Eu: desculpe-me o pequeno atraso, (ri)

Sr. Rafael: não se preocupe professor, normal se atrasar. O povo aqui acorda tarde mesmo, só minha velha (esposa) que acordamos cedo. Mas, (puxando uma cadeira) se sente aqui, vou já atender o senhor, professor.

Eu: tudo bem.

Nesse momento me sentei e fiquei a esperar o professor chegar. Ele estava vestido uma bermuda de cor escura, uma camiseta de meia e cabelo bem penteado. O senhor Rafael usava óculos de grau que lhe acentuava a figura do professor. Depois de alguns minutos ele se aproximou e iniciamos uma conversa rápida sobre como se daria os procedimentos da entrevista, perguntei se podia gravar e falei do termo de livre consentimento. Uma vez

autorizado, iniciamos o diálogo. A entrevista durou a manhã toda, iniciando com uma breve menção a sua trajetória de vida. Na pauta da entrevista estava a questão da reza em crianças:

Sr. Rafael: eu não costumo rezar muito em adulto, sabe professor. Eu rezo mais em crianças. As vezes o pessoal vem de outros bairros atrás de mim.

Eu: professor, qual os males que mais afetam a crianças que o senhor reza?

Sr. Rafael: olha, professor, o mais comum é de quebranto e susto. As vezes tá forte. A gente reza, quando é fraco, basta uma vez, mas quando é forte, precisa rezar três vezes, aí alguém trás a criança pra eu rezar.

Eu: da onde vem esses quebrantos?

Sr. Rafael: olha, professor, pode vim de várias fontes, sabe né. Normalmente é forte quando a criancinha ainda é bem pequena, tá com a moleira mole, sabe. Como ela tá ainda se formando ela fica frágil.

Eu: o senhor poderia citar alguns exemplos?

Sr. Rafael: pode ser de uma pessoa. O olha do ser humano é muito carregado, as vezes do próprio parente e dos pais sabe. Mas também de outros casos.

Eu: quais, professor?



Figura 5: Entrevista com o senhor Rafael Archanjo

Sr. Rafael: as vezes o pai ta ali de resguardo também sabe. Tem coisa que o pai não pode ver, mas fica lá “aquilino” e acaba afetando a criança. Teve uma época que eu morei em uma comunidade, eu estava no começo do meu magistério, sabe. Eu dava aula em uma sala multisseriado. Um certo senhor dessa dita comunidade foi para um festejo em outra comunidade. Parece que a família ia no “bongo. Só sei que na passagem de um igarapé, bem na boquinha da saída, boiou um jacaré enorme!

Eu: meu Deus, professor!

Sr. Rafael: me falaram que se ele não tivesse uns dez metros era bem próximo...

Eu: eita! Grande, né. Meu sogro sempre conta umas histórias lá da ilha do Silva, que tem um jacaré la que deve ter entre doze a quinze metros, mas vi em programa desses de natureza na tv que os jacarés aqui no Brasil não passam de seis metros...sei não...

Sr. Rafael: professor, esse povo não tem noção das coisas que tem na natureza por aqui. E quanto maior o bicho, maior também é susto. O pai de um menino recém nascido tava ai nessa canoa que lhe falei. Quando a canoa tava pra encostar no bicho, ele deu uma sarapatada na água, tchibum, chega a água fez banzeiro. O rapaz que ia na proa ainda deu umas remada no bicho entre gritos da esposa que segurava o bebê.

Eu: um susto grande...

Sr. Rafael: o filho do rapaz teve febre uns dois dias, na época era difícil remédio sabe. As freiras usavam um elixir que servia pra muitas coisas. Mas além da febre a criança também pulava pra tras e a muleirazinha dele ficou bem baixa... ai me procuraram pra rezar.

Eu: mas o senhor já rezava nessa época?

Sr. Rafael: tava começando, bem...na verdade, não é que eu queria rezar, mas tinha que ajudar o próximo e rezei. Quando a gente reza, professor, em alguma criança que ta forte a gente sente, sabe. Da uma moleza e um mal estar...a gente fica fraco, sabe.

Eu: interessante, apesar de ser sofrível para o rezador...

Sr. Rafael: é sim, professor.

Eu: porque isso ocorre?

Sr. Rafael: é como eu lhe falei antes. A criança ainda está se formando, a imagem dela é fraca, ta com o corpinho aberto sabe. O pai já é velho, já está completo, né. E o que era pra ele sentir naquilo que ele faz, acaba passando pra criança. Outra é o olhar, professor. O olhar carrega muita força e se a imagem da criança não está inteira ela acaba sofrendo essa ação, sabe.

A entrevista com o professor Rafael Archanjo foi muito esclarecedora e me deu aporte para fazer pontes importantes com os dados que já tinha coletado no meu pré-campo, dentre elas a importância da observação das restrições em suas mais diversas variações, o poder imagético nas restrições visuais, a produção do corpo (ele não nasce pronto ou inteiro), as técnicas corporais transfiguradas em restrições que possibilitam a sua fabricação. A experiência se traduz através de gestos, é difícil para os baré explicitar através de palavras de que forma isso vai se dando, ‘é um mistério muito grande, mas é de verdade’. Essas narrativas convergem com os dados que iniciei narrando sobre as predições das primeiras restrições que me sobrepuseram como pai. A agência predatória do olhar, o banho, a água e sua relação com corpo da criança, o corpo e o contato com objetos, saúde e doença disputando a superfície do corpo da criança, isso me lembrava a passagem do texto em que Seeger aborda o corpo nas sociedades indígenas e concebe o corpo como *matriz de significados sociais e objeto de significação social [...] como instrumento, atividade que articula significações sociais e cosmológicas* (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p.20).

E minha trajetória seguia, com o passar dos dias e com minha esposa já melhorada do repouso da cesárea, os cuidados continuariam. Dias depois, meu sogro, que ajudava orientando sobre o cuidado da criança, teve que ir para o sítio (atividade diária) e eu fiquei pra cuidar da minha esposa e do bebê. A recomendação foi essa:

Meu sogro: *Paulo, quando você for lavar as fraudas do bebê, você não torce, tá bem? Você espreme assim (nisso ele pegou uma fraude e me mostrou como era para fazer). As fraudas novas, pode lavar normal (torcer), porque o bebê ainda não usou elas.*

Eu: *está bem.*

Essa atividade deveria ser realizada com cuidado e atenção. Assim como a situação da banheira, o contato da fraude (ou seu uso) com o corpo do bebê de alguma forma fazia com o objeto se tornasse extensão ou participante, algo próximo do *res extensa* cartesiano da

criança. Indaguei o porquê, minha sogra que estava próximo da gente, atalhou a conversa e disse:

Minha sogra: é as coisas do bebê mesmo. As coisas que o bebê usa é dele. Quer dizer, se ele usa fraude, a fraude faz parte dele, o bebê sente a fraude no corpo dele aí a fraude tem ser cuidado também. Se a gente torce a fraude do bebê, o bebê vai sentir. Ele vai ficar se torcendo, se espremendo. Porque a gente fez isso com a fraude dele.

Eu: *hummm.*

Água e fraude. As coisas que entravam em contato com o corpo do bebê se tornavam parte da sua imagem. Como participante, o objeto era extensão, por força do contato, e ao mesmo tempo a sua própria patologia, pois era agente constante de depredação da própria criança.

Aquelas práticas, do cuidar das coisas que estão *no* bebê, passaram ser corriqueiras no dia a dia. E quanto mais elas apareciam mais as dimensões conceituais por trás daqueles gestos se tornavam evidentemente teorias bem elaboradas sobre o que era o corpo do bebê recém-nascido para os Baré.

Com o crescimento do bebê, passamos a frequentar o sítio Oliveira, mas é conhecido pela população local como Sítio da Ribeira, que pertence a família do meu sogro (da etnia Baré). Durante a travessia do Rio Negro, para a margem de lá, minha esposa me pedia para não olhar os botos (*sotalia fluviatilis*) que emergiam no espelho d'água para respirar, por causa do nosso bebê.

Igualmente no sítio, fui orientado a não dirigir o olhar para alguns animais tais como cobras, bicho-preguiça, macacos, etc. que, segundo orientação dos mais velhos, traria males para a nossa criança recém-nascida. Males que variavam de uma simples contorção, a estados mais graves, como a morte, ou uma “troca” entre o animal (o animal trocava o espírito dele pelo do bebê) e isso acarretaria alguma deficiência física na criança, geralmente, assumindo a forma do animal visto, comido, tocado ou matado pelos pais.



Figura 6: Desenho a lápis elaborado a partir da descrição da narrativa do professor Rafael Archanjo. Autor (caderno de campo)

Essas preocupações com a formação do corpo da criança no contexto indígena da Amazônia é bastante recorrente e alcança várias formas de manifestações como em Wawzyniak (WAWZYNIAK, 2008, p.113) *Para tanto, os responsáveis pelo cuidado da criança impõem a ela uma série de restrições: à exposição aos olhares alheios, à friagem, às quedas, aos sustos — restrições que podem ser tomadas como um período de reclusão.*



Figura 7: Localizadores em amarelo mostra a trajetória da cidade ao Sítio da Ribeira feito por canoa. Muitos Baré da cidade mantem relação com os seus sítios periodicamente. Fonte: Google Map

Além de não poder ver esses animais, também entramos em uma dieta alimentar, alguns animais e peixes saíram do nosso cardápio diário, como, por exemplos, a piranha, o tucunaré e todos os peixes lisos. Também nos foi restrito o consumo de quelônios como, por exemplo, o *cabeçudo* (*Peltocephalus dumerilianus*). Restrito de comer (alguns tipos de comida) e de olhar (para alguns animais), também me aconselhavam a não tocar em algumas coisas (animais), entre estas coisas, estava a minhoca (*anelídeos*). Em relação a esta restrição lembraram-se dum episódio em que o pai de certa criança fora pescar e apanhou na beira do rio várias minhocas para lhe servir de isca. Alguns dias depois a criança de poucos meses adoeceu gravemente. Diziam que “*parecia mesmo uma minhoca, a língua saltava-lhe pela boca cumpridamente e os olhos ficaram branco* (virados para cima), *infelizmente o rezador não chegou a tempo e a criança faleceu*”¹¹. Apesar da pesca não fazer parte das minhas atividades diárias, fiquei atento. Outra coisa que me pediram, era para não fazer esforço físico (carregar peso, roçar, fazer alguma coisa que levasse ao cansaço físico). Com isso completou-se o ciclo, percebi então que entrei em uma espécie de couvade: a *couvade* Baré. Ora, eu não só podia fazer nenhum esforço físico, como alguém que acabara de dar a luz (um verdadeiro resguardo de cesárea!), como também, por conta do resguardo ao meu filho, foram me excluídos alimentos, restrito meu olhar e aquilo que poderia tocar, com um grave risco de que meu filho viesse a adoecer.

Aos poucos, observando as peças do quebra-cabeça das restrições pude compreender como os Baré transformavam essas sensações em conceitos. Como se construíam, a partir dessa experiência compartilhada, uma rede de significados. Como se instaurava a couvade baré.

Durante o pré-campo e no campo, propriamente dito, realizado durante os estudos de doutorado, eu entrei em contato com um interessante sistema de restrições. Esse sistema

¹¹ Narrativa do rezador da rua Projetada no Bairro de Santa Ana, durante uma sessão de rezas em 2018.

estava fechado para muitos pesquisadores devido a questões éticas e de identidade¹². Com alguns meses do nascimento do meu primeiro filho os “aconselhamentos” foram se diversificando e se multiplicando, incluindo a cada mês ou a cada situação, novos *aconselhamentos*.

Inicialmente, pensei que na couvade Baré a criança poderia ser vista como um indivíduo em estado *liminar* dentro de uma espécie de rito em que o processo de feitura do corpo conduziria á fronteira do indivíduo ao da coletividade. Ao me referir a “estado liminar” volto meu olhar inevitavelmente para Victor Turner, cuja teoria antropológica pautava a construção da vida social ligada ao um movimento dialético que por sua vez envolvia de um lado estruturas sociais e do outro o que ele denominou de *communitas*¹³, ou seja, estruturas e antiestruturas que se fortalecem e se tornam o que são a partir das práticas rituais. Embora os estudos sobre corporalidade tenha avançado bastante o conceito de Turner se revela pertinente se tomarmos a criança baré em seu estado de liminaridade, isto é, uma condição transitória no qual, através de práticas ritualísticas (restrições) coloca-a em uma posição delicada destituída de qualquer posição social, forçando o seu corpo a ocupar um *entre-lugar* indefinido no qual não é possível categoriza-la ainda como humano. Entretanto, no decorrer da pesquisa de campo percebi que de fato, ela o é, simplesmente pela sua condição, mas quem realmente estava na condição liminar eram os pais (mãe e, de forma mais enfática, o pai).

¹² Os baré não se sentem confortáveis em autodeclarar-se indígena diante de um não-indígena. Fato este, bastante marcante na região. Essa não identificação implica também na não partilha de suas cosmovisões e na ocultação das práticas dos benzimentos. Mulheres baré casadas com *kariwa* se reservam a cuidar dos filhos com benzimento, deixando a cargo dos avós o uso desses recursos. É comum escutarmos: *antigamente se rezava assim ou se fazia isso*. O que remete a uma realidade distante historicamente, mas que é tão presente quantos o uso dos fármacos comprados em farmácia.

¹³ *Communitas* para Turner seria a materialização de uma forma de antiestrutura formada pelos laços entre indivíduos ou coletivos sociais que compartilha uma condição liminar.

Os dados coletados me deram base para uma análise mais ampla, do qual pude perceber que a condição do pai¹⁴, que agora estava na condição de *liminaridade*, era a questão. As predições não visavam o filho, e sim o pai, em sua couvade. O pai está na condição de um estado “impuro”, dentro de uma perspectiva de Mary Douglas, no momento em que essa condição representa um desequilíbrio na ordem social. Uma vez que a couvade o impede sua participação na vida social (não *deve* caçar, não *deve* pescar, não *deve* fazer esforço físico, não *deve* tocar nesse objeto ou nesse animal, etc) porque a ação afetará diretamente a criança em seu estado liminar. Podemos observar aqui uma *dupla liminaridade*, uma vez que a criança põe uma condição ao pai que é a sua própria condição do *vir-a-ser*, ou do seu *devir-pessoa*.

As predições e restrições apontadas pela couvade baré implicam uma relação de confiabilidade entre o pai e a família, não passando pelas premissas durkheiminiana (1996) de que essas condutas são regidas por um sistema onde a coerção operaria como elemento nuclear do comportamento na couvade, antes disso, a percepção é de que o *aconselhamento* e a couvade se aproximam mais da proposta de Genep (2011) para o que ele denominou de rito de passagem, isto é, um período intermediário de incerteza e de crise, bem como nos remete a conceitos mais amplos como os de consubstancialidade (Lagrou, 2007), predação (Fausto, 1997), fabricação dos corpos e suas corporalidades (Viveiros de Castro, 1979) e dos processos do Rito (Tambiah, 1969).

¹⁴ Nessa pesquisa o pai baré toma a ênfase no meu olhar de pesquisador por se tratar de uma couvade genuína com dinâmicas pouco explorada no âmbito da antropologia desenvolvida aqui na região do médio rio Negro. O papel da mãe é, necessariamente, importante. Todavia, ela estará subjacente as narrativas.



Figura 8: Sr. Rafael Achanjo encontro na rua. Fonte: arquivo pessoal do autor.

1.2. DO SER AO *DEVIR* DO CORPO: AS VICISSITUDES DA CORPORALIDADE BARÉ

Em 2019, depois de um hiato de quase dez anos, retornei ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, em Manaus, para os estudos do doutorado. Passei o ano de 2019 fazendo as disciplinas teóricas e traçando os passos do meu campo. No final desse mesmo ano, viajei para Santa Isabel do Rio Negro, para iniciar o campo. Entretanto, logo após a minha chegada na cidade veio a pandemia e a cada dia que se passava a sombra do nefasto acontecimento se expandia. E minha angústia aumentava por conta de diversos acontecimentos aparentemente incontornáveis¹⁵.

Minha ideia inicial era, entre outros, tomando os dados do pré-campo, mapear a rede dos rezadores na cidade, para obter dados sobre os pais com bebês recém nascidos. Pelo fato de eu ser de fora, adentrar nos lares para acompanhar a couvade dos pais era difícil. Por outro lado, como pai, tive acesso a outros pais que também levava, seus filhos para os mesmos rezadores que frequentavam.

A experiência etnográfica e as reflexões antropológicas sobre os dados coletados descortinaram para mim a couvade baré. Ela emergia no dia-a-dia, como um boto que sobe a superfície para respirar e depois mergulha para as profundezas das águas escuras do rio Negro. Não fora algo planejado ou arquitetado. Fora, em outras palavras, a *la Godman* quando escreve sobre a sua experiência etnográfica em Tambores dos Mortos;

Jamais tomei notas na frente de meus "informantes". Por um lado, porque em geral eles também são meus amigos e eu me sentia constrangido em agir como "pesquisador"; por outro, porque continuo acreditando que o trabalho de campo antropológico não tem muita relação com as entrevistas, ainda que – mas sempre no final da pesquisa, quando o etnógrafo já possui um certo controle sobre os dados e as relações com os informantes - estas possam

¹⁵ Nesse período, minha família estava em Manaus, minha esposa e meus dois filhos. A ideia era fazer um mapeamento da cidade e retornar. Mas poucos dias depois fomos surpreendidos com o avanço incontrolável do vírus e o fechamento dos portos estavam eminentes. Eu estava em Santa Isabel e minha esposa com as crianças em Manaus, iriam ficar presos lá sozinhos, mas acabaram por conseguir vir na última lancha expresso que sairia.

servir como complemento das informações obtidas por outras vias. (Goldman, p.09, 2003)

Em primeira mão, tenciono deixar claro uma questão bem malinowskiana a da pretensa de *se tornar um nativo*. Aparentemente se concluirá que essa foi uma das nuances desta tese. Entretanto, a ideia, como possivelmente se indagará alguém, de que eu virara nativo Baré será contornado, como observaremos posteriormente. O caso não é que eu tenha virado Baré, mas tenho-me tornado como um *outro semelhante* (diferentemente daquele que é *diferente*, ou seja, tenho deixado de ser um *kariwa*¹⁶) ao me esposar de uma indígena Baré passei de um outro para o outro aceitável (um *ser afetável*) frente ao sistema de crenças e cosmovisão Baré, aparentemente minguido na literatura¹⁷ que cerca estes (principalmente em relação aos que moram na zona urbana) do médio Rio Negro. Neste sentido muito me agrada as ideias de Márcio Goldman:

Contra essa idéia de que a etnografia seria condicionada por uma espécie de sensibilidade especial, que permitiria ao etnógrafo pensar, sentir e perceber como os nativos, é que Geertz escreveu seu famoso ensaio sobre "o ponto de vista do nativo" (Geertz, 1983). Aí, como se sabe, sustenta que a etnografia dependeria mais da capacidade de situar-se a uma distância média entre conceitos muito concretos, "próximos da experiência" cultural, e conceitos abstratos, "distantes da experiência", do que de uma habilidade de identificação qualquer: "uma interpretação antropológica da bruxaria não deve ser escrita nem por um bruxo, nem por um geômetra" (p. 57). (Goldman, p.11, 2003).

Por isso faço minhas as palavras de Goldman *Não obstante, meu argumento básico aqui não é tanto que "virar nativo" seja impossível ou ridículo, mas que, em todo caso, é uma ideia fútil e plena de inutilidade.* (Goldman, p.11, 2003).

¹⁶ *Kariwa* é o termo da Língua Geral ou *Nheengatú* para definir o branco. A estes os Baré se mostram bastante cauteloso no que fala e como age.

¹⁷ Faço menção a literatura produzida sobre o povo Baré que retrata-a sempre no passado, como se o contato com os não-indígenas, sua assimilação com a língua portuguesa e o fato de viverem fixamente (com atividades sanzonais em sítios), tivesse destruído a cosmovisão e as práticas culturais. Daí que as pesquisas sobre os Baré se concentram até a última década, como se observa, nas comunidades ou na zona rural e, dificilmente, na cidade e centros urbanos. Entretanto, novos olhares já se fazem presente na literatura sobre os Baré urbanos.

De fato, como antropólogo, provavelmente teria muitos obstáculos para obter alguns tipos de informação a respeito das representações¹⁸ que os Baré da cidade fazem sobre seus corpos, mas como amigo bem acolhido na família, como indígena Tremembé e pai, o quadro se altera drasticamente. O fato de ser também indígena me abriu imensamente um canal de comunicação, pois como os Baré, nós Tremembé, também possuímos nosso sistema de cosmologias sobre as doenças e sobre o estado do corpo. Esse fator auxiliou na partilha de concepções, pois muitas vezes, durante o estado de enfermidade do meu filho, fui consultado a respeito, remetendo ao meu conhecimento (ouvido da minha mãe ou do meu avô). Desta forma eu, como *outro* tornei-me um *outro semelhante* ou *afetado*, não um Baré, mas alguém a quem era possível partilhar uma determinada cosmovisão, sem tornar-se material de constrangimento para o grupo.

Refletindo posteriormente sobre essa minha experiência lembrei-me enormemente de Goldman e os seus *Tambores dos mortos*, ou Guattari com o seu *devir*, cuja experiência e pontos de vista os partilho profundamente desde os primeiros contatos com seus escritos:

Se adotarmos um ponto de vista um pouco diferente, poderíamos ser mais diretos e dizer que o trabalho de campo e a etnografia deveriam deixar de ser pensados como simples processos de observação (de comportamentos ou de esquemas conceituais), ou como formas de conversão (assumir o ponto de vista do outro), ou como uma espécie de transformação substancial (tornar-se nativo). Fazer etnografia poderia ser entendido, antes, sob o signo do conceito deleuziano de "devir" - desde que, é claro, sejamos capazes de entender bem o que poderia consistir esse "devir-nativo". Tentando definir de forma breve o conceito de devir, que cunhou com Deleuze, Guattari escreveu que o devir é um termo relativo à economia do desejo. Os fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independentemente do fato que possam ou não ser rebatido sobre pessoas, imagens, identificações. Assim, um indivíduo antropológicamente etiquetado masculino pode ser atravessado por devires múltiplos e, em aparência, contraditórias: devir feminino coexistindo com um devir criança, um devir animal, um devir invisível, etc. (Guattari, 1986, p. 288)

¹⁸ Como já mencionei, a maior parte da população de Santa Isabel do Rio Negro não se identifica a quem é de fora da região como indígena. Muitos dos que não sabem a que grupo indígena pertence acaba se identificando como Baré (hiperbaré) devido ao domínio (como falante ou apenas como ouvinte) da Língua Geral ou Nheengatú.

Essa descrição do *devenir* de Guatarri demonstra bem o que estou tentando rascunhar aqui. Ou seja, o *devenir*, traduzido como *outro semelhante* (ou *outro afetado*), significa que este *devenir* não é semelhança, imitação ou identificação; não tem nada a ver com relações formais ou com transformações substanciais. Para Guatarri o *devenir* "não é nem uma analogia, nem uma imaginação, mas uma composição" (Deleuze & Guattari, 1980, p. 315). Uma composição entre as espécies de conhecimentos que se aproximam (dos Tremembé á dos Baré, por exemplo). Neste sentido o *devenir*, na verdade, é o movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição (de *Kariwa*) por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra (a de Baré). Faz jus lembrar que "afeto" não tem aqui absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas o de *afecções*, aproximadamente como descreve Favret-Saad¹⁹. O próprio Goldman explica-nos: *um devenir-cavalo, por exemplo, não significa que eu me torne um cavalo ou que eu me identifique psicologicamente com o animal; significa que "o que acontece ao cavalo pode acontecer a mim"*. (Goldman, p.17, 2003). O interessante nesta acepção é que essas *afecções* têm a capacidade de compor, decompor ou modificar um indivíduo, aumentando ou diminuindo, como diria Aristóteles, a sua *potência*. A este fato é possível afirmar que existe uma *"realidade do devenir-animal, sem que, na realidade, nos tornemos animal"*. Ora, o *devenir* é o que nos arrebatava não apenas de nós mesmos, mas de toda identidade substancial possível. Como diria Goldman quase poeticamente, *tratar-se-ia de apoiar-se em diferenças não para reduzi-las à semelhança (seja absorvendo-as, seja absorvendo-se nelas), mas para diferir, simples e intransitivamente* (Goldman, p.17, 2003). Desta forma, minha experiência antropológica não se está alicerçada em uma questão de se ser um Baré, mas o de um *devenir-Baré*.

¹⁹ FAVRET-SAADA, J. 1990 "Être affecté", *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives del'Anthropologie*, 8: 3-9

Outra questão é a noção de corpo abordado aqui nesta tese. Os objetos do campo implicam sempre olhares adaptados. Instrumentos analíticos existentes, nem sempre funciona dentro dos mesmos princípios, não sei se precisamos trocar as lentes ou a armadura dos óculos, mas nunca serão os mesmos, nem quando pensamos que entramos (em uma cultura) ou quando saímos (se é que entramos) dessa mesma cultura. A descrição que faremos sempre será em terceira mão, mesmo quando se é um *natus*²⁰ desse mesmo povo.

Para fins analíticos precisamos de uma referência ou de referências, já que a essência da antropologia é a comparação. Para se tornar viável e inteligível o que propomos aqui, ou seja, compreender o que é e qual a dinâmica da couvade baré, tomarei como ponto de partida duas concepções de corpo. Faremos uma ponte entre os clássicos os estudos da antropologia do corpo, de Marcel Mauss, principalmente no que toca a obra “técnicas do Corpo” e de outro um diálogo bem produtivo com Maurice Merleau-Ponty, sobre suas reflexões fenomenológicas sobre o corpo, bem como as novas abordagens e reflexões mais recentes sobre temas peculiares a esta pesquisa, tais como predação, consubstancialidade e transformações do corpo ou seu *ingeramento*.

Iniciando pelo fio que nos conduz aos primeiros estudos, propriamente dito, sobre o corpo, Marcel Mauss, dá uma enorme contribuição em olhar o corpo, não como objeto onde se simplesmente se inscreve a realidade (realidade como cultura, por exemplo), mas como manifestação dessa realidade. Sobre essa forma de encarar o corpo dentro de uma nova perspectiva Daolio aponta,

Termo utilizado pelo autor em seu texto *As técnicas do corpo*, ao afirmar que o corpo é o primeiro e mais importante instrumento do homem. Para além de uma visão utilitarista, à qual o termo possa remeter, Mauss tinha a intenção de demonstrar como nossas técnicas corporais são tradicionais e

²⁰ Durante os estudos de doutorado, ficava pensando sobre a presença do pesquisador no campo e as diversas percepções da inferência dele ali. Sempre um outro. Sou indígena Tremembé, se eu fosse pesquisar entre os meus, minha pesquisa ainda assim seria de terceira mão? Uma tradução de uma tradução? Como posso traduzir para mim mesmo? Que exercício fazer, uma reminiscência? Uma descrição densa? ou uma in-flexão?

nossos gestos nada têm de naturais, mas são produzidos por “normas coletivas”. (DAOLIO et al, 2012, p. 181)

Para Mauss, que tomava como referência os parâmetros dos estudos sociológicos, a noção de *tradição* e *hábitos* foi muito importante para entender as formas e os modos pelos quais os indivíduos “fazem usos de seus corpos”. Em seu texto intitulado *As Técnicas do Corpo*, Mauss vai abordar de forma mais estreita não tão somente o conceito de corpo, mas seus usos, e as maneiras pelas quais as sociedades se servem dele. Apesar da abordagem de Mauss aqui no texto ser significativo, não queremos negar as lacunas teóricas que a mesma implica. O sociólogo traçava nas entrelinhas do corpo uma nomenclatura que abeirava o dualismo em “ter” e “ser” um corpo, embora pretendesse alargar os horizontes entre aquilo que era o humano e aquilo que seria o seu corpo.

Ainda pensando em “usos do corpo”, há que levar em conta a proximidade do termo com aquilo que Pierre Bourdieu pensa sobre o “habitus”. Inspirado, a princípio, no que Mauss afirma sobre o hábito, Bourdieu amplia o conceito e torna-o conhecido. É importante lembrar que, ao elaborar aquilo que entendemos por “habitus” em sua teoria, Bourdieu aproxima suas reflexões à noção de “incorporação”. Para o autor, nós aprendemos pelo corpo, no qual a ordem social se inscreve por meio de confrontos permanentes. Nesse sentido, pensar em “incorporação” é entender que ela se dá por obra da razão prática (coletiva e individual). Segundo Wacquant (2002, p.118), fortemente influenciado pela teoria de Bourdieu, interiorizamos uma série de disposições inseparavelmente mentais e físicas ao longo do tempo. Para ele, a socialização adequada a algo ou a algum grupo depende da habituação dos gestos e dos comportamentos. Wacquant afirma que o “habitus” emerge da ordem de uma razão prática, que, “incrustada no fundo do corpo, escapa à lógica da escolha individual”. Sendo assim, o sentido prático orienta “escolhas” que não deixam de ser sistemáticas só por não serem deliberadas. (DAOLIO et al, 2012, p. 184)

Desta forma podemos apontar o horizonte em que Mauss trabalha o corpo como sendo uma construção social em que princípios do seu estar-no-mundo ou o seu devir impõe as condições de seu *ingeramento*. Se em Marcel Mauss temos a construção social do corpo, em Merleau-Ponty, é o olhar que traçará as diretrizes de compreensão da couvade, de como o corpo é percebido e perceptível.

Merleau-Ponty, apesar de fenomenólogo, nos abre um espaço de debate importante para compreender de que forma se dar o processo de construção do corpo na perspectiva da couvade baré. O filósofo compreende o corpo como um espaço de subjetividade e tece a intersubjetividade como característica da sua condição corpórea e essa condição são processadas por ações individuais (a observação as restrições pelo pai) e coletivas (a observação as restrições dos pais e parentes).

A noção de corpo do fenomenólogo é assaz importante pois nos possibilita uma ampliação do conceito do corpo e nos aproxima a compreensão de corpo dos baré uma vez que,

Na medida em que Merleau-Ponty busca romper com a oposição entre natureza e cultura, ele elabora uma noção de corporeidade que considera, a princípio, o corpo (carne) como modo de apreensão sensível do significado, o qual não é possível de ser reduzido à ordem da natureza humana. Se, para ele, as percepções e as apreensões do mundo estão fundamentadas num corpo biológico, concomitantemente elas são definidas pela sociedade e pela cultura específica de cada grupo. (DAOLIO et al, 2012, p. 186)

e ainda,

Merleau-Ponty aponta, em *Fenomenologia da percepção*, que o corpo é o local da experiência com o outro e com o mundo. O corpo possibilita e inaugura a existência e a presença do ser no mundo. Em *O visível e o invisível*, o autor trata o corpo como uma realidade ontológica, enfatizando a experiência subjetiva encarnada que, passando pela consciência do ser permite a compreensão das inúmeras significações que organizam o esquema corporal (Merleau-Ponty, 1992). (DAOLIO et al, 2012, p. 186)

Embora, como veremos adiante, a discussão sobre o corpo tenha avançado bastante, acreditamos que ao abordamos, mesmo de modo geral, as perspectivas de corpo de Mauss e Merleau-Ponty, podemos traçar pontos de convergência entre ambos, pois eles nos dão base para ampliar a visão de corpo e corporeidade presente nos estudos atuais, e nos estudos aqui apresentado, pois como foi observado o corpo baré é apresentado nas narrativas de couvade como imagético (por tanto, fenomenológico).

A antropóloga Maria Audirene Cordeiro descreve em sua tese sobre as práticas não biomédicas de cura na zona urbana de Parintins, do qual traz a discussão sobre a categoria *se ingerar* como dispositivo cosmo-ontológico do Baixo Amazonas, nisso ela aponta sobre a etimologia da palavra quanto a sua variação na produção antropológica,

Há o registro de alternância apenas fonética entre ‘en’ e ‘in’ na variedade linguística adotada na região do Baixo Amazonas. Como os dois prefixos assumem sentidos diferentes na Língua Portuguesa (in-:privação, negação ou movimento para dentro; e en-: posição interior, movimento para dentro) poderia ter optado pelo uso de engerar, como o fez Wawzyniak ([2003] 2012), porque o sentido registrado não indica a acepção de *ingerar* como negação, tal qual o uso do in- pode indicar. Todavia, os(as) interlocutores(as) da pesquisa usam o *ingerar* e assim é grafado pelos compositores locais nas toadas de boi das décadas de 1980 e 1990 nas quais o termo é citado. Os termos e/ou expressões identificados como de uso local serão grafas em itálico ao longo da tese, bem como os termos de outros idiomas. (CORDEIRO, 2017, p19)

Desta forma o corpo vai tomando centralidade na pesquisa sobre a couvade baré. Em 2021 a pandemia da Covid-19 já havia diminuído, mas a marca profunda das muitas perdas ainda se fazia presente o que dificultava o acesso aos interlocutores dos quais me havia preparado. A lista já se reduzira bastante. Em abril deste ano (2021) estava com meu filho caçula meio adoentado e fui ao posto de saúde do bairro onde morava. Como é de práxis, há um número limitado de fichas para ser atendidas o que faz com que, ou você chegue cedo para pegar uma delas e ser atendido ou ficar sem atendimento. Pois bem, acordei naquele dia, por voltas das 05h15 da madrugada tomei banho e fui para o posto. Ainda estava escuro. A luz do posto estava apagada, mas era perceptível as silhuetas de algumas cabeças desenhadas sobre o manto da escuridão. Achei-me. Dei bom dia e fui respondido com murmúros. No posto de saúde do São Judas Tadeu, há uma série de cadeiras no alpendre do posto. Aí esperávamos para sermos atendidos. Sentei-me bem atrás. Alguns minutos depois chegou um senhor e me saudou. Logo sentou próximo de mim. Mais alguns minutos depois, um senhor

também chegou no posto, mas sentou-se nas cadeiras bem na frente que dava acesso a entrada do atendimento. Foi aí que o primeiro rapaz se esquivou para o meu lado e sussurrou:

Rapaz: *professor, o neto desse senhor deve estar bem mal... ou será que é ele?*

Eu: (indagando): *sério? porque?*

Rapaz: *ele é rezador dos bons... ou é ele ou é o neto dele. São só os dois em casa, a filha dele deixou o menino lá com o velho. Eu sei disso porque vi eles comprando pão na padaria do prof. Élio. Mas como um rezador não reza em si mesmo, acho que deve ser o neto dele. (concluiu meio sem graça o rapaz, achando que tinha falado alguma tolice)... eu acho que é ele mesmo, professor...*

Eu: *hummm... qual a idade do neto dele você sabe?*

Rapaz: *uns dois eu acho...*

São esses momentos imponderáveis que o antropólogo deve estar preparado. Meu gravador? os ouvidos. Minha câmera? Os olhos. Meu caderno de campo? A mente (com uma boa grafitti / memória). Uma oportunidade boa para iniciar um diálogo sobre afetações na criança, talvez uma ponte para uma possível entrevista. Depois do breve diálogo e com as horas avançando falei para o rapaz que ia sentar na frente por conta das fichas. E fui me sentar perto do senhor. Assim que me aproximei o senhor me perguntou:

Senhor: *bom dia, professor. O senhor vai para o médico ou para a enfermeira?*

Eu: *vou para o médico. E o senhor?*

Senhor: *eu vou para o médico também.*

Eu: *a ficha é para o senhor?*

Senhor: *não, professor, é para o meu neto...*

Eu: *o que ele tem?*

Senhor: *panemazinho ele, tá com o imbigio sangrando.*

Eu: *infecção?*

Senhor: *acredito que é isso que vão dizer...*

Eu: *mas o senhor acha que é infecção?*

Senhor: *sim, professor. Com certeza é... eu vim pegar ficha só mesmo pra pegar remédio mesmo porque a causa eu já sei qual... esses médicos só trata mesmo por fora, sabe professor, eles não curam de verdade, só ameniza...*

Eu: *eu entendo. Minha mãe é rezadora, ela reza em criança. Agora ela mora no Pará, mas quando ela tava no ceará, rumm, ia sempre criança doente la com ela.*

Senhor admirado se virou pro meu lado, pois até então falava sem olhar pra mim, com as mãos juntas e cotovelos apoiados nas cadeiras da frente: então o senhor entende dessas coisas né professor (sorriu)

Eu: entendo, só não sei rezar. Lá a gente também é indígena.

Senhor: sério, professor?

Eu: sim, sou Tremembé de pai e mãe. Sempre ajudava a minha mãe, mas nunca cheguei a reza, sabe.

Senhor: o senhor é um homem estudado professor, meu neto gosta muito das aulas do senhor lá na escola. Engraçado o senhor um homem estudado e sabido e acredita... e o povo daqui não acredita e ainda se diz índios... eu sou Baré, professor.

Eu: mas é assim mesmo seu menino. Lá o povo também não acredita muito em reza, mas quando as coisas aperta, rapidinho procuram rezador...,

Nesse momento o senhor deu uma risada alta.

Senhor: verdade mesmo, professor.

Eu: mas o senhor sabe o que aconteceu com seu neto?

Senhor: sei sim professor, eu também rezo aqui e acolá. Mas o problema dele foi porque meu filho foi pegar bacaba e cortou sororoca pra forrar o aturá... ele sabe que não pode cortar sororoca, nem bananeira e outras coisas assim...

Eu: verdade. Mas o seu netinho tem quantos anos? Qual a idade dele?

Senhor: ele vai fazer dois anos.

Eu: minha nossa. Eu sei que afeta mesmo, mas eu pensei que só quando era novinho, bebê ainda...

Senhor: verdade, professor. Quando é neném pega mais forte e é mais perigoso também. Mas a criança vai crescendo e o corpo também vai ficando mais resistente, mesmo assim o bebê (o corpo) ainda não tá completo, sabe...lá pelos três anos se o pai e a mãe seguir direitinho não tem problema vai estar com o corpinho formadinho, professor.

Eu: verdade...quanto mais velho a criança vai ficando menos perigosa pra ela e menos coisas afeta a criança né...

Senhor: quase isso professor. Mas já vi caso de criança de cinco anos ainda adoecer por conta do pai, sabe.

Eu: o senhor falou formadinho?

Senhor: sim, professor, a criança tá aí, a gente vê, a gente pega, faz carinho, mas ela não está formada de verdade, como que eu posso dizer... (procurando na memória) a imagem da criança, professor. Ela tem uma imagem, um espírito, também serve essa palavra, imagem é como espírito, professor. Se não tá formado pode trocar...o senhor já ouviu isso? Trocar com bicho?

Eu: já sim senhor...

A conversa (em tom de entrevista) estava pegando uma direção interessante. Naquele momento vislumbrei uma possível visita para aquele senhor. Provavelmente renderia bastante. Mas, durante a conversa o rosto do senhor veio emergindo da escuridão do ambiente para a luz. Os primeiros raios de sol já iluminavam aos poucos o local de espera. Pessoas foram se achegando e a conversa foi minguando, até que a senhora do posto falou em alto tom “ficha pra médico pode entrar!”. Tentei atalhar o senhor para marcar uma conversa, mas acabei perdendo a oportunidade. Posteriormente sondei a moradia do senhor, mas ele tinha viajado para São Gabriel da Cachoeira.

As palavras do senhor foram contundentes e corroboravam com aquelas colhidas no pré-campo e com outros diálogos ocorrido ao longo da pesquisa. O corpo possui suas vicissitudes. Como disse o senhor *Se não ta formado pode trocar...* essa fala mostra de que forma se compreende o processo de humanização na perspectiva daquele senhor Baré. O corpo é uma região instável, corruptível e fenomenologicamente um jogo de imagem-consciência, cuja imagem pode e deve ser moldada por práticas corporais (restrições). A fala do senhor me lembrava a pesquisa de Wawzyniak quando se deparando com as práticas de modelagem entre os ribeirinhos do baixo Tapajós onde narrou esse processo,

Na “formação” da nova pessoa interfere o consumo dos alimentos prescritos ou restritos, o esforço físico realizado pela mulher durante a gravidez e os cuidados que ela tem com o seu corpo: “Tudo isso influencia o bebê que está no ventre da mãe”. Banhos, alimentos, perfumes, massagens e embalas na rede com a criança constituem técnicas corporais, no sentido atribuído por Mauss (2003a). Até os dois meses de idade a criança é considerada um “bicho” ou “uma coisa”; um ser vivo porém ainda não-humano. Trata-se, portanto, de um ser em “engeração”, que vai se formando em transformações contínuas. (WAWZYNIAC, 2008, p.112)

Desta forma, o corpo da criança baré é pensado nessa categoria de não-humano e de modo convergente dos ribeirinhos do Tapajós as práticas corporais entre os baré no médio rio Negro de manutenção do corpo se dá pela observação as restrições em seus diversos aspectos. O corpo não-humano é uma imagem cuja volubilidade está em um fio tênue nesta mesma

fronteira. No caso de Wawzyaniak, seus interlocutores aponta o ventre da mãe como ponto de partida, pois *os cuidados corporais têm início durante a gestação, com massagens que a própria mãe ou a parteira fazem no ventre (a “massagem de gravidez”)*. Como na literatura que aborda esses processos podemos apontar que, no caso dos Baré que vivem na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, é no pós-parto que se inicia essa de intervenção no processo de humanização da criança. No pré ou no pós nascimento a construção do corpo é realizada de tal forma que possibilita não só o corpo ser formulado, mas formulado humanamente como aponta Wawzyaniak citando Viveiros

Depois do nascimento é preciso submetê-la a um processo de humanização, o que é feito através de um conjunto de técnicas corporais. Assim, “o corpo precisa ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p.31) — fabricação aqui entendida como “conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p.31) de modo a adequá-lo aos usos sociais (MAUSS, 2003a). (WAWZYNIAC, 2008, p. 112)

Entre os Baré, esse processo é regido por uma intrincada rede de relações manifestadas e cunhadas através de restrições que garante não só esse processo de humanização do corpo da criança, mas também o de produzir relações sociais, conflitos e antinomias.

2. A ANTINOMIA DO CORPO BARÉ

Em 2020 foi difícil fazer o campo, as pessoas evitavam ter contato físico e muitas famílias se retiraram para os seus sítios. Estávamos no auge da covid-19. Mas, os dados ainda assim chegavam até mim. Como não podia entrevistar os meus interlocutores fiz inicialmente uma sabatina com os familiares da minha esposa. Como moramos em casa separadas, marquei de fazer uma entrevista ao Sr. Valdir Elias em um domingo. Chegado o dia, arrumei os utensílios, uma rede e alguns gêneros alimentícios para ajuda a compor o almoço da família. Antes de sairmos de casa, ainda comprei pão, pão-de-queijo e fiz uma garrafa de café, partimos as 7h da manhã. O caminho que dá acesso ao igarapé que vara no rio Negro ficava a poucos minutos da casa onde residíamos, cerca de uns 10 minutos de caminhada. Chegando lá, o Sr. Valdir, junto com a sua esposa, já nos aguardava. As crianças tomaram a benção do *papai velho*, termos utilizado pelas crianças para se referirem ao avô. Embarcamos na canoa de madeira e seguimos viagem pelo igarapé até desembocar no Rio Negro. A ida ao sítio é corriqueiro para maior parte das famílias Baré aqui da região, quase todo dia, salve os dias chuvosos. Atravessamos para a margem contrária do Rio Negro em direção ao Sítio Ribeira, um percurso de aproximadamente 20min, tempo para um gole de café. O som da rabeta se misturava ao som do banzeiro e dos pássaros nas margens do rio onde navegávamos.

Chegando no sítio, cada um começou a se ocupar, puxando lenha daqui, limpando a casa de forno dali e de cá. Ajudei no que foi possível, mas como *kariwa*, nunca me deixavam fazer serviços que não “fosse” para mim. No início, essas palavras me dava uma sensação de ser uma pessoa meio inútil, que para completar o contexto escutava constantemente, “paulo, pode deitar ali na rede”, rede que eu mesmo atei entre os açazeiros para as crianças. A ida aos sítios se resume na atividade de: 1º fazer farinha ou tapioca, 2º fazer coivara ou limpeza da roça. Raramente se vai ao sítio “passear”. Então, eu ficava esperando uma brecha nas atividades para começar um diálogo. Mas sr. Valdir é um homem forjado no diálogo e sempre

entre uma mexida e outra na farinha, sendo torrada no tacho de aço escaldante, as palavras dele cortava a fumaça com uma bela história. Normalmente, era justamente nesses momentos de maior ocupação que as palavras mais carregadas eram proferidas. Entretanto, como o senhor Valdir já estava ciente de que eu o iria entrevistar, marcamos para logo após o almoço ou no final da tarde, onde poderia estender a conversa por um período maior.

Assim, caiu o entardecer. Seu Valdir sentado na rede e eu de lado, pedi permissão para gravar a entrevista. Sua esposa também estava próxima, deitada em uma rede ali, ficou ela a escutar-nos. Eu me sentei em um pequeno banco manufaturado. Pedi permissão para gravar e liguei o gravador de som do meu celular e iniciamos a conversa.

Eu: Sr. Valdir qual a sua idade e sua etnia

Sr. Valdir: 59 anos, sou baré.

Eu: Sr. Valdir, a gente já conversou antes sobre as coisas que o pai ou mãe faz que afeta as crianças recém nascidas. Por que essas coisas (restrições) são orientadas mais para o pai do que para a mãe?

Sr. Valdir: eu não sei bem te explicar... mas acredito que é porque o pai ta mais andando pelo mato, pescando, na roça e por ai. A mãe já fica mais resguardada, ela não sai como o pai sai. O pai precisa ta fazendo as coisas, sabe, e acaba fazendo o que não pode.

Eu: tipo o que sr. Valdir?

Sr. Valdir: por exemplo o pai sai pra caçar e ai vê cobra. Ele deve evitar ver cobra, isso faz mal pra criança.

Eu: de que maneira?

Sr. Valdir: tem bicho que é muito perigoso porque ele troca com a criança.

Eu: ele troca o que?

Sr. Valdir: troca a imagem. As pessoas também falam em espírito, trocar o espírito. Mas a gente fala somente “troca”.

Eu: como assim troca?

Sr. Valdir: quando o pai vê algum bicho perigoso no mato, pode ser em casa mesmo, ou na rua, esse bicho fica tipo com raiva e ai é perigoso, porque você olha e ele olha de volta. E ai ele vai te afetar, mas ai o pai já é velho e resistente, já tem o corpo fechado ai vai sobrar pra criança.

Eu: por que a criança tem o corpo aberto?

Sr. Valdir: humrum. A criança e o pai tão ligado, sabe. O filho partilha a imagem com o pai e com a mãe. Assim as coisas que era pra acontecer com o pai ou com a mãe acaba indo pro filho.

Eu: mas mesmo se o pai tá longe seu Valdir?

Sr. Valdir: humrum, mas não é porque que os dois são feito da mesma carne e do mesmo sangue, mas também partilha a imagem um do outro sabe.

Eu: então seu Valdir, é importante resguardar a imagem da criança, né?

Sr. Valdir: Sim! Por que a imagem é perigosa. Quando o bicho troca com a criança ela troca a imagem e aí troca tudo, o corpo da criança acaba se transformando no corpo do bicho que tá trocando. É muito triste...

Eu: muito perigoso então isso..

Sr. Valdir: humrum é sim. É difícil de explicar porque a criança tem o corpo dela, Paulo. Só que o pai também tem o dele. O dele e o dela é como uma linha de pesca que tem duas pontas, mas é a mesma coisa, é a mesma linha, mas cada uma é uma ponta, tá entendendo? Parece que é o mesmo corpo, só que diferente porque um é afetado e o outro não...

Eu: porque?

Sr. Valdir: um tá com o corpo fechado e o outro não.

Eu: a tá.

Sr. Valdir: a criança não tá com o corpo inteiro ainda.

A ideia apresentada pelo meu interlocutor sobre sua compreensão de corpo, aponta para aquilo que Merleau-Ponty vai expressar em *O visível e o invisível* onde a noção de carne se sobrepõe como elemento intermediário entre o instituído e o devir

Se, para Mauss, técnica e tradição são termos mais significativos, para Merleau-Ponty, a noção de carne se sobrepõe: A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo elemento, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espacio-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. (MERLEAU-PONTY, 1992, p.135).

Desta forma compreende-se que o corpo assume dois papéis aqui: o do corpo em si e do corpo duplo, marcado pela antinomia entre o seu instituído e o seu devir diametralmente relacionado ao corpo dos pais.



Figura 9: Entrevista com Sr. Valdir E. Melgueiro, Sítio Ribeira, Santa Isabel do Rio Negro/AM. Arquivo de Campo do Autor.

A analogia do corpo ao fio implica no esforço conceitual do meu interlocutor para tentar fazer-se compreendido por mim. O corpo extenso e o corpo imagético, a la Descartes, como um *res cogitan* emerge aqui como fenomenológico diante do olhar dos pais. Duas proposições críveis podem ser deduzidas na fala: Primeiro, o corpo do pai não é o corpo do filho; segundo, o corpo do filho não é o corpo do pai. Provavelmente as proposições são lógicas e coerentes, entretanto, ocorre que *parece que é o mesmo corpo, só que diferente porque um é afetado e o outro não* isso ocorre devido o fato de *não é porque que os dois são feito da mesma carne e do mesmo sangue, mas também partilha a imagem um do outro, sabe*. O elemento convergente aqui é a imagem do corpo. Em nenhum dos interlocutores se falou em imagens no plural, ou seja, os Baré compreendem que a imagem do pai é a mesma do filho. Qual ou o que seria essa imagem que os baré falam dentro da couvade? Deduzimos dos diálogos que é a *imagem humana*. Os baré operam uma compreensão de corpo conceitual com extensão empírica e multifacetada.

Ao me deparar com as questões que implicam a abordagem sobre a concepção do corpo-imagem baré, lembrei-me da dinâmica e complexa concepção de corpo entre os yanomami. Traçarei um paralelo afim de alargamentos das aceções sobre o corpo.

O contato com o povo Yanomami e, posteriormente, com o povo Baré, me abriu uma nova perspectiva sobre a concepção de corpo. A reflexão antropológica realizada aqui nesta tese se trata da concepção de corpo entre Baré e foi fruto de uma experiência *in lócus*, mas pela substancialidade comparativa que é o método próprio da antropologia, o diálogo com a concepção de corpo yanomami entra como subsídio para se pensar como o corpo é concebido, reformulado e produzido pelas duas sociedades aqui mencionadas, bem como mostrar que, ao situar a paisagem etnográfica onde os grupos estão inseridos, pode servir de ferramenta etnográfica para a compreensão dos mesmos.

Os Yanomami do rio Marauiá²¹ fazem parte do grupo dos *Xamathari* do sul, grupo de origem de uma divisão dos *Karaweteri* que depois passou a viver em Xamata dando origem aos Xamatautëri, falantes da vertente linguística yanomami. Apesar de focar na mitologia yanomami e a concepção de *ethos*²² (SOUSA, 2010), que permeou o meu trabalho, me levou a olhar para a concepção de corpo de uma forma mais atenta. Ainda nos mitos, podemos observar, nas transformações que ocorrem durante a narrativa, certa plasticidade naquilo que denominamos corpo. Para os Yanomami, não há a ideia totalizante de um corpo e sim de um conjunto de elementos que ouse-me a chamar de *corpus yanomami*²³. (ESÃÏÃ, 2020, no prelo). Esse *corpus* enquanto definição fechada, nominalmente, tais como *corpo*, *pessoa*, *ser*, entre outras nomenclaturas, não existe no inventário linguístico dos yanomami. Dai a dificuldade de pesquisadores em encontrar uma transliteração da palavra *corpo* para a língua yanomami. Isso ocorre porque na concepção yanomami o *corpus* é um conjunto de elementos materiais e imateriais, imbricados entre si, do qual nenhuma palavra abarca. Entre os elementos o *pei si ki*, a pele, compreende o invólucro do corpo ou o elemento de fusão. *Pei si ki* agrega os elementos imateriais, tais como o *no uhutipi* (imagem essencial), o *rixi*, o *noremi*, o *pore* e, por fim, o *puhi*. Compreender a dinâmica desses elementos significa se instrumentar para compreender aspectos da vida yanomami, tal como o *hekuramou* (xamanismo yanomami) ou a *reahu* (festa ritualística da morte). É através do corpo que acontece a comunicação xamânica yanomami (*hekuramou*) onde a mudança de corpo, transforma a perspectiva de mundo, como afirma Davi Kopenawa quando diz que,

[...] aqueles de nós que não são xamãs, do mesmo modo que os brancos, não percebem nada disso. Os espíritos são invisíveis para seus olhos de fantasma e eles só veem os animais de caça de que se alimentam. Apenas xamãs são capazes de contemplar os xapiri, pois tornados outros com a yãkoana, podem

²¹ Foi no marauiá, com os grupos yanomami que aí vivem que realizei minha pesquisa de mestrado.

²² Dissertação de Mestrado orientado pelo professor Frantomé B. Pacheco, *in memoriam*.

²³ O conceito é uma proposta exposto em um artigo em desenvolvimento *No Uhutipi, Fenomenologia Mítica E A Construção De Mundo A Partir Do Olhar*, onde abordo a ideia de corpo na concepção yanomami.

também vê-los com olhos de espíritos. (KOPENAWA, BRUCE, 2015, p. 118)

Tornar-se outro, com *yãkoana*, equivale, na fala de Kopenawa, a tomar outro corpo, do qual o olhar será diferenciado. É nessa perspectiva de que o corpo para os Baré é mutável e plurivalente, ao mesmo passo que gera uma dualidade controversa, provocando uma antinomia no corpo.

Revisitando o meu caderno de campo, e agora a luz das novas leituras, é possível compreender aspectos até então enevoados. Entre os Baré, o resguardo da mãe e o do pai (couvade), assume um papel importante na manutenção da corporeidade do filho nascido. Para este, a criança está situada em um estado limiar, onde agências externas labutam por uma espécie de troca metamórfica. A ideia por trás das restrições é manter seguro o processo de *inteiricidade*²⁴ da forma ou imagem humana. Segundo os pajés e rezadores Baré, o corpo da criança ainda não está completo, não está inteiro, e pelo fato de ser uma extensão ou uma duplicata virtual²⁵ do corpo dos pais, mas diferente de si (antinomia), a criança sofre as revelias das restrições.

A manutenção do processo de personificação (do devir-pessoa) da criança baré se dá mediante a predição e interdições dos pais, mas com uma ênfase na figura do pai, como já mencionado anteriormente. É a ele quem se dirigem as principais restrições. Dentro de um inventário de restrições podemos detectar cinco tipos de restrições, a saber, as restrições táteis, restrições auditivas, restrições palatais, restrições visuais e restrições fisiológicas.

Ao nascer a criança, o pai é deslocado para o eixo da interdição da couvade. Essa interdição implica que o pai estará proibido (ou aconselhado) a deixar de exercer algumas funções compreendidas como afazeres do dia-a-dia. O corpo da criança é compreendido como

²⁴ Terminologia dos próprios Baré, em conversas durante o tratamento do meu filho. Dizia o rezador : “o corpo dele ainda não está *inteiriço*”.

²⁵ Virtual e virtualidade nos termos do perspectivismo ameríndio, onde a projeção do corpo do pai no filho não é material, mas é real, na medida que as restrições implicam essas relações.

extensão virtual do corpo do pai. Entretanto, o corpo do pai, além de fechado, está completo e inteiro. O corpo da criança não está fechado e não-inteiro ou incompleto (binômio a ser tratado mais a frente), logo sujeitos as agências maléficas, do *saruwã* aos encantados, denominado pelos rezadores como “ele”, que espreita²⁶ de longe.

De um lado, o pai com o corpo fechado e do outro o filho com seu corpo aberto. A antinomia do corpo acontece na medida em que o filho sendo a extensão virtual imagética do corpo um do outro, uma espécie de duplicação virtual do corpo, recebe por direito a ação da agência da predição do pai diante da interdição. É neste momento que as restrições se vinculam ao *devoir* da criança.

A relação da imagem do corpo e o processo de troca acontecem também na cosmovisão dos yanonami, mas ao contrário dos Baré, que se dá no processo de amadurecimento da imagem humana da criança, com os yanonami é no ato de adoecer. Quando uma pessoa adoecer entre os yanonami se entende que alguém está fazendo mal a sua imagem (*no uhutipi*), logo quem vai sentir a ação da agência é o corpo. Segundo os *hekurapë* (xamãs yanomami), o ataque a imagem essencial da pessoa resulta na enfermidade do corpo. O que se pode fazer é combater dentro dos seus próprios termos, ou seja, o *hekura* tem que ir para outro plano e ver quem ou o quê está agredindo o *no uhutipi* da pessoa. Em outras palavras, tanto a imagem essencial yanomami *no uhutipi*, quanto as interdições Baré sobre o pai, mostra uma concatenação de relações que vão marcar a representação de corpo. É nestas terminologias de representações sociais do corpo que Anne-Christine Taylor, em seu texto *The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human* sobre os Jívaros vai discorrer:

Para entender a natureza desta articulação, devemos começar olhando mais de perto a mortalidade como um modo processual de relação; e isto, por sua

²⁶ A fala dos rezadores sobre a presença de encantamento é sempre recebida com temor, pois aquela entidade sinistra e denominada de “ele”, fica, segundo a narração dos rezadores, ali, numa espécie de penumbra, cuja olhar é sentido e que atinge enormemente a saúde da criança.

vez, implica em entender o que estar vivo significa em termos jívaro. Até certo ponto, isto é uma questão simples: estar vivo é ser percebido, e se perceber, como uma pessoa, uma noção localmente abarcada pelo termo shuar. (TAYLOR,1984, p.216)

Assim, o corpo é central e mostra a sua relação intrínseca com a forma ou com a imagem. Na couvade baré, pude perceber, em minhas anotações, nos diálogos e nas entrevistas, que a quebra das predições, em alguns casos, chega a ser fatal para a criança, principalmente, quando o que está em jogo é a forma (antropomórfica, zooantropomórfica e zoomórfica) em que a criança *troca* com o objeto das restrições (por exemplo, quando o pai toca em anelídeos, restrições táteis). É nesse jogo de trocas ainda que Taylor coloca uma dinâmica parecida entre os Jívaros quando diz que,

Somos assim levados a conclusão de que o que diferencia as espécies é essencialmente a forma ou, mais precisamente, a aparência. Como já mostrei em outra ocasião (Taylor 1993), do ponto de vista jívaro, esta aparência se refere ao conjunto de formas corporais diferenciadas – particularmente rostos –, específicas a cada classe de seres animados. (TAYLOR,1984, p.217)

As relações dos Baré com o seu meio, impacta diretamente no processo de formulação das restrições da couvade. Pelo fato de muitas famílias Baré nessas últimas duas décadas terem migrado dos *sítios* para o centro urbano de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas, as predições assumiram novas dimensões dentro do contexto urbano e a relação homem-natureza, marcada como *ambivalente, violento e vingativo*²⁷ que pareceria agora isolada pelo contexto citadino, continuou como um intervalo midiático. Interessante nesse intervalo, compreendido como ida e volta aos sítios, a ligação com a roça continua como *modus vivendi*, o pai, agora em sua couvade é, muitas das vezes, convidado a permanecer na cidade. Mas o cuidado com “o que se vê na televisão” ainda continua sendo igualmente

²⁷ Kapfhammer e Garnelo (2019, p.132) vai tratar desses aspectos em outros povos.

válido, uma vez que a relação da *troca* e do adoecimento da criança com o animal, objeto da restrição, não é *in lócus*, mas através de percepções imagéticas²⁸.

A relação entre imagem, forma e corpo, entre agência e percepções, restrições, interdições e predições da couvade baré implica uma complexa relação de relações hostis entre humano e não-humano que culmina, como diria Kafhammer, em um *modo de relação incondicional entre os seres humanos e seu meio ambiente que desvela um dilema da cosmologia indígena, ou melhor, da cosmopraxis* e que *é a pontencialidade de transformação da natureza que caracteriza a agência em culturas ameríndias da Amazônia*. (Kafhammer e Garnelo, 2019, p.132). É justamente nessa capacidade de transformação ou transubstanciação da natureza do corpo na couvade baré que se encontra também a sua antinomia.

3. BINÔMIO CORPO-ABERTO / CORPO-FECHADO A CONSTRUÇÃO DA PESSOA

Em 2021, a pandemia já estava em sua fase de declive. Ainda com muito receio as pessoas tentavam retornar para suas atividades sociais, que até então só ocorriam nos núcleos das famílias. Eu também, depois de ter a família afetada, esposa com pulmões comprometidos, sogra e sogro afetados drasticamente e os restantes dos familiares adoecidos, tentava retomar o fôlego e o ânimo para continuar a pesquisa. Em meados de setembro desse ano eu estava no bairro do Santa Ana, fui visitar um rezador, era por volta das 17h35. Como é de costumes os rezadores e pajés Baré usam a regra das 18h para o início do atendimento. Nesses casos, de tratamento não convencional, o horário potencializa o processo de cura. Eu

²⁸ Em 2011, um pai em estado de couvade, ficou com o filho doente por ter “visto” cobras em um programa de televisão. Apesar dele não ter tido contato “real” com o animal, o fato da imagem da cobra ter sido percebido pelo pai, a criança teve febre. Segundo o rezador, com o qual pude conversar sobre o ocorrido, *se o pai tivesse visto uma cobra de “verdade” a criança teria mais sintomas (além da febre) e precisaria outros recursos para tratar a criança*. (anotações pessoais, 2021, caderno de campo)

cheguei na casa do rezador, um senhor que outrora, havia já rezado no meu filho mais velho. Enquanto o aguardava, sentado em banco de madeira logo ai na calçada da casa, chegou um pai com uma criança. Logo que me viu perguntou se eu estava na fila. Respondi que sim e não. O rapaz riu sem graça da minha resposta, ao passo que expliquei. Sim, porque vim falar com o rezador, e não porque eu não estava necessariamente na espera, então, ele podia ser atendido primeiramente. Agradeceu e foi logo conversando que o bebê dele estava assim já uns dias, depois que voltaram do sítio, rio abaixo. Levaram a criança ao posto, mas o medicamento não funcionava e assim o rapaz foi dizendo:

Pai: A gente estava lá no sítio...a gente foi limpar xinga a casa de forno, porque a gente precisa fazer farinha, moço... a farinha aqui da região tá muito cara... levei meu bebê pra tomar banho na pedra. Depois ele ficou assim.. eu vacilei porque não prestei atenção, meu filho ainda tá com o corpo aberto..

Eu: eu sei como que é, meu filho estava assim esses dias, mas eu já trouxe ele aqui também.

Pai: que bom.

Eu: eu posso acompanhar a reza do teu menino?

Pai: pode sim.

Alguns minutinhos depois o rezador chegou na porta. Calça jeans surrada, camisa social mal abotoada, mas bem passada ao ferro. No rosto do rezador era claramente visível o cansaço, mas mesmo assim atendia os enfermos com um sorriso bem simpático. Entramos juntos na sala do rezador. O senhor José²⁹, puxou dois banquinhos e nos deu para sentar. Ele se aproximou da criança e fez uma espécie de massagem no peito da criança, tocou a cabeça dele e me perguntou:

Sr. José: O senhor professor, também na sua família reza para corpo fechado³⁰?

Eu: Não, seu José. Minha mãe reza, mas é mais para quebranto, mal olhado e outras coisas... mas tem gente lá que reza...

Sr. José: e seu avô?

²⁹ Aqui usamos nome fictício para salvaguardar a imagem do interlocutor.

³⁰ A menção de uma conversa anterior onde levei meu filho nos primeiros contatos com os rezadores Baré por conta de uma dor de ouvido.

Eu: também não, é como minha mãe, mas ele reza mais em adulto, gente velha (risos meu).

Sr. José: o senhor já está com o corpo fechado?

Eu: sim seu José, rezaram em mim e na minha esposa um tempo desse aí. Meu filho tava muito doente, o senhor mesmo me disse que ele não melhorava por conta disso.

Sr. José sorriu com satisfação de como quem avisara... é assim, pai e filho tem o mesmo corpo, se o pai não fecha o dele a criança acaba sofrendo pelo pai...gente velha nem percebe as ações das coisas ruim que tem por aí..

Eu: verdade seu José

Vendo aquele pai com o bebê no colo me fez relembrar as minhas idas ao rezador com o meu filho. Como é de costume, normalmente é o pai que leva os filhos para serem rezadas. Foi aí, no início da paternidade, que se começaram as primeiras restrições, das quais tomei notas em forma de apontamentos, procurei organizar a cachoeira de informação que advinha do meu exercício de pai, das minhas visitas a rezadores e de conversas com pais na casa desses mesmos rezadores.

As palavras do senhor José me remeteram as palavras que outrora coletei na entrevista com o Sr. Valdir, ou seja, a ideia do binômio corpo-aberto/corpo-fechado, que também foi mencionado por outros interlocutores em outros momentos. De alguma forma as narrativas ouvidas ao longo da pesquisa, me fez observar, nas falas, nas narrativas e nas predições, aquilo que seria o elemento estruturante de ligação da cosmovisão dos Baré acerca da enfermidade e da doença que atinge o *corpo* do recém-nascido, ou seja, o binômio corpo aberto/corpo fechado. Isso ocorre por que para os Baré a criança está em um processo de transição e essa transição se torna perceptível pela dicotomia entre o corpo estar em *estado aberto* e *estado fechado*. É esse conceito nativo de *corpo aberto* e *fechado* que regerá todas as restrições que veremos posteriormente. O fato de a criança recém-nascida ter o *corpo aberto*

resulta em *restrições* e o pai³¹ entra num regime de *couvade*. Partes das restrições que o pai deve observar está alicerçada em elementos simpáticos.

Seu José colocou a mão na moleira da criança e disse que estava muito baixa. Fez um movimento que lembrava uma cruz na testa da criança, no peito e nas costas. Digo que lembrava por que o movimento da cruz é muito semelhante com o do x que é usado em *cubreiro*³², quando se usa uma caneta pra “cortar” o bicho.

Seu Jose: ta muito forte na criança...e não é fácil não... ele ta sendo observado de longe...

Pai: eu disse pra mãe dele que não era bom levar ele ainda na pedra pra banhar...

Seu José: vou usar um cigarro aqui e você leva outro pra você soprar no bebê e na mãe dele também.

Pai: tá bom, seu José...

Seu José: sopra bem nele, pode também soprar nas coisas dele, onde ele dorme e no quarto onde ele fica.

Seu José pegou um pedaço de papel, um pouco de tabaco e enrolou usando sua coxa de base. Depois começou a rezar baixinho, murmurando com os lábios bem próximo do cigarro. Foi impressionante a forma que ele rezava. Dava a impressão que o cigarro era alguma coisa que escutava os sussurros do seu José. Parecia uma conversa entre duas pessoas conhecidas. O cigarro parecia uma pessoa a ouvir os sussurros. Depois ele enrolou mais um e fez o mesmo processo. Acendeu e soprou na criança e no pai. Entregou o cigarro e saímos da sala. Ficamos sentados em um banco de frente a casa do seu José.

³¹ Embora as restrições sejam direcionadas tanto ao pai quanto a mãe, nós trataremos unicamente em relação ao pai, não deixando de mencionar, quando necessário, a relação da criança com a mãe.

³² *Cubreiro* é uma espécie de enfermidade que pode afligir qualquer pessoa e em qualquer idade. Essa doença se caracteriza de marcar o corpo da mesma forma que o microrganismo do bicho-geográfico (larva *Migrans Cutânea*). Essa larva causa uma dermatite que emite coceira e na medida que avança e o verme transita pelo tecido subcutâneo vão causando lesões que formam linhas irregulares similares a um mapa. Embora o cubreiro seja semelhante aos traços do bicho-geográfico, remédio industrializados não geram resultados satisfatórios no tratamento. Segundo a população baré, o cubreiro tende a cobrir o corpo e se, por infelicidade da pessoa, o cubreiro atingir todo o entorno co corpo a pessoa pode vim a falecer. Em 2022, acompanhei sessões de cubreiro onde o rezador marcava x no corpo do paciente na medida que ia rezando procurando o “bicho” do cubreiro. Em outra sessão o rezador ia cortando pedaços de papel com uma tesoura ao longo do corpo do paciente, dizendo que estava cortando o cubreiro, primeiro para que se apresentasse e ele soubesse qual bicho passou o cubreiro (aranha, sapo, cachorro, gato e tantas outras espécies de animais que passava seu cubreiro para as pessoas) e depois (uma vez descobrindo qual seria o tipo de cubreiro) seguia com o tratamento.

Eu: posso fazer uma pergunta seu José?

Seu José: Pode sim professor

Eu: quando o senhor falou que ele tava sendo “olhado” o senhor estava se referindo a quem ou a que?

Seu José: professor, essa coisa que o menino tem é um olhado de encantado de água. A criança ta com o corpo aberto e o pai passou na frente da casa do dono do mato. Por isso é importante fechar o corpo. Não pode deixar o corpo da criança aberto, sabe.

Eu: o senhor falou em fechar o corpo logo antes de rezar. Como o senhor entende esse negócio de corpo aberto e corpo fechado?

Seu José: é assim professor. A criança quando nasce ela ta ligada com os pai dela, mãe e pai. Você vê a criança direitinho. Tem bracinho, perninha, cabecinha. Só que essa é a imagem da gente, da pessoa. Só que essa imagem não ta madura sabe.

Eu: madura?

Seu José: sim, ela não inteiriça. Não ta completa ainda, parece. Mas não tá. O corpo aberto faz escapar essa imagem da pessoa da criança. Se um encantado olha para a criança nesse estado o olhar do encantado vai fazer a criança adoecer.

Essa fala do seu José me remeteu novamente a pesquisa de Wawzenyak (2008) sobre o *assombro de olhada de bicho*. Segundo o autor umas das causas mais comum de enfermidade no baixo tapajós tem suas origens no mau-olhado que advém de bichos pelo qual lemos em sua tese,

A doença causada pelo “assombro de um bicho” está intimamente relacionada à capacidade de permutação (“engeração”) do corpo. A força presente no olhar de um ser demiúrgico produz uma “desarrumação” capaz de desencadear um processo de afecções corporais e alteração da pessoa “invocada” ou “atacada” por um “bicho”. Maués (1990), em seu estudo sobre o sistema médico de uma comunidade de pescadores do litoral paraense, analisa o processo de diagnóstico das doenças não-naturais e as alternativas culturalmente aceitas para sua prevenção e seu tratamento. Esse autor distingue o “mau-olhado” em quatro tipos, cada um deles com características bastante particulares: de “bicho”, de gente, da Lua e do Sol. A distinção entre o “mau-olhado de gente” e o “mau-olhado de bicho” está no fato de que a primeira modalidade ocorre independente da vontade do sujeito causador. Ou seja, por não se tratar de um ato premeditado, não resulta de uma intencionalidade, uma vez que sintetiza um “poder inconsciente [...] que assume vida própria” (TAUSSIG, 1993, p.127), capaz de introduzir maus fluídos dentro de uma pessoa e, com isso, causar-lhe doença e morte (QUEIROZ, 1980). Além dessa característica, está associada a sentimentos como inveja, admiração, cobiça e ódio, como indicam Queiroz (1980),

Maués (1990) e Taussig (1993). Entretanto, Descola (1998) afirma que também é possível os animais afetarem, mesmo à sua revelia, o comportamento e o estado de espírito dos humanos. (WAWZENYAK, 2008, p. 29)

O corpo aberto, segundo Seu José, se inicia no pós-parto demarcadas pelas restrições, sem que haja alguma iniciação ou orientação específica para a realidade *sui generis* que emerge nessa circunstância. Parece claro entre nove rezadores que pude conversar que para os Baré de Santa Isabel do Rio Negro, a criança é marcada profundamente pelo binômio *corpo fechado / corpo aberto* e, por isso, está passando por uma etapa de transição. As restrições, desta forma, são mecanismos que possibilitam à criança uma segura transição.

Essa noção de corpo aberto e corpo fechado também permeia a etnografia de Cordeiro (2017) realizado em Parintins,

Escrevia em meu caderno de campo, na puxada do quintal, quando um cheiro forte de alho (*Allium sativum* L.) me despertou a atenção. “Sei que é forte, mas vamo fechá o corpo de Jeane, e o cheiro de alho ajuda a espantá as coisas ruins”, falou Gegê, passando por mim com o mesmo defumador usado para cuidar das roupas do neto, dias atrás. Ela me explicou que, quando a mulher fica grávida, o corpo dela fica todo aberto “por isso dizemos que a cova dela fica cavada durante os nove meses”, asseverou Vozinha. Para fechar o corpo da parturiente, pediram que Jeane ficasse completamente sem roupa em cima da cama. Eu havia entrado com Gegê no quarto, mas falei que sairia para deixá-las mais à vontade. Porém, dona Esmeraldina me anteparou: “A senhora num qué vê como a gente fecha o corpo de mulher parida, venha ver. Primeiro a gente pede pra a mulher ficá deitada de lado, a gente fecha os peito dela assim”. Ela, então, começou a fazer os movimentos e explicar cada um deles. Gegê assentou o defumador embaixo da cama [...] Vozinha e Gegê, durante a *merenda*, me explicaram a importância de *fechar o corpo da mulher parida* para assegurar-lhe saúde futura, e me narraram as graves consequências sofridas por *conhecidas* que não se submeteram a esses cuidados e/ou não ‘ligaram’ de cumprir os 40 dias de *resguardo*. (CORDEIRO, 2017, p.165)

Em ambos as narrativas, os corpos abertos sempre são concebidos como sinônimos de periculosidade, estado ameaçador que rompe o fluxo do devir. As peculiaridades apresentadas entre corpos diferentes (mãe e filho), no caso da Cordeiro, se manifestam como objeto relacional, mas não unificado virtualmente como ocorre na couvade baré [...] *após*

retornarem do hospital, mãe e filho foram submetidos, durante sete dias, a uma sessão matinal de banhos de proteção. Os banhos para Jeane eram diferentes dos banhos para Neymar (Cordeiro, 2017, p 168). Desta forma, e ambos os casos, a questão do corpo aberto é uma forma de rompimento do devir-pessoa. Estar com o corpo aberto implica estar susceptível as diversas agências do seu meio, tanto humana, como as não-humana, como retrata Wawzyniak.

O binômio baré de corpo-aberto/corpo-fechado implica uma relação entre as agências de cunho fenomenológico. O ver e o deixar-se-ver está relacionado com a potencialidade do estado deste binômio e tal qual no mau-olhado narrado no *Assombro de olhada de bicho* o estado limiar da criança e dos pais (mãe e pai) resulta em técnicas corporais para impedir que o processo de humanização seja interrompido, como mostra a antropóloga,

conforme me explicou, Vozinha, “o corpo da parida fica muito fede, fede de pitiú, fede pra nosso gosto, mas doce pro gosto dos *bichos do fundo*, por isso é preciso tomá banho cedo, para limpá e protegê o corpo. Já o corpo do bisneto, precisava ser “coberto de cheiro de folha fede, assim não atrairia as coisa ruins pro olho do corpo dele”. (CORDEIRO, 2017, p.168)

Desta forma, podemos apontar que *restrição, transição e estado de corpo aberto/fechado* formam o complexo conjunto em que se estrutura a ideia de *corporalidade* quanto a sua forma humana. Essa forma humana que a criança possui não é inerente a forma humana como tal *o corpo aberto faz escapar essa imagem da pessoa da criança* (encontro com Seu José 18/09/2021). Embora a criança já possua uma qualidade antropomórfica, o fato dela ter (ou está em um determinado *estado*) nesta fase inicial da vida do *corpo aberto*, a qual se apresenta, deixa lacunas para que essa antropomorfia entre em um estado de vulnerabilidade. Isto é, o corpo da criança pode ser susceptível a dois movimentos: a *mutação* e a *permutação imagética* caracterizando, desta forma, o seu *estado de transição*. Assim, observar as restrições assegura à criança, em estado de *linearidade*, uma transição segura até completar a sua *inteiritude* da forma humana.

Numa perspectiva de Turner, a criança se apresenta como um ser em estado limiar, não é completamente humano, ainda não completou a sua *inteiridade*, é um ser *aberto*, *fraco* em relação a nova realidade em que está sendo inserida (extrauterina). Para que haja uma transição segura da criança, em seu estado de linearidade, os pais devem observar uma série de restrições. Estas podem ser categorizadas em pelo menos cinco tipos de restrições: *Restrições visuais*; *Restrições táteis*, *Restrições alimentares* e *Restrições físico-biológico e restrições auditivas*. Cada uma dessas restrições deve ser observada pelo pai (e pela mãe) para assegurar uma transição segura, para assegurar um estado sadio, seguro e para impedir o estado de enfermidade ocasionado pela quebra a observância. Os genitores (mãe e pai) devem assegurar a total transição da criança durante o período da efetivação da natureza humana, sua *antropomorfia*, ou seja, o total *fechamento* do seu corpo, então aberto.

Todas as restrições são decorrentes do estado de *corpo aberto* da criança a qual sugere duas implicações patológicas: a primeira é uma espécie de *zoomorfia*, a criança adquire a forma física de um animal; a segunda consiste em uma *zoomorfia comportamental*, aqui a criança adquire apenas o comportamento do animal, inclusive a imitação sonora. Por essas razões o pai é “convidado”³³, não obrigado, no grupo a observar as restrições.

A não observação do pai, em relação as restrições, pode implicar em zoomorfia, isto é, a criança, (corpo aberto), está susceptível as agências destinadas ao pai (corpo fechado). A zoomorfia remete ao princípio da *mutação*, isto é, a criança passa a se transformar no animal a qual se associa determinada restrição (podendo ser esses visuais ou táteis), mas não se aplica a outras restrições, como as alimentares.

vejamos o esquema a seguir.

³³ Ser “convidado” implica na verdade em uma obrigação não coerciva, isto é, a própria responsabilidade social do pai diante do grupo força-o a observar as restrições. Pelo fato também de que, como não há, necessariamente, fatalidade entre os Baré e sim uma relação causa-efeito (aqui, pai-filho) os genitores se colocam como sendo os causadores (em decorrência da quebra de algumas restrições) da doença e/ou enfermidade do filho.

Esquema das restrições e suas interligações

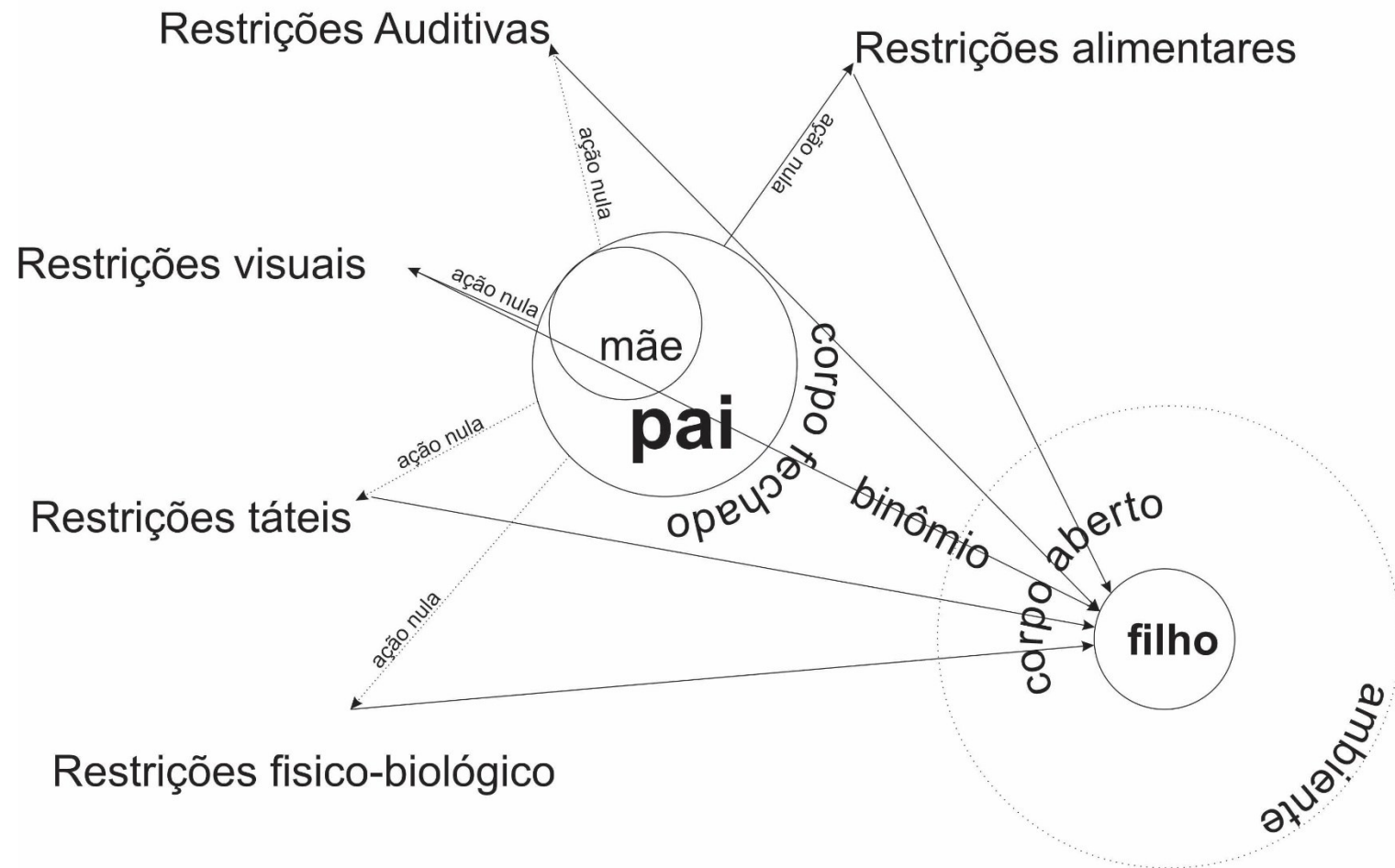


Figura 10: Esquema das ações das restrições sobre o corpo da criança em estado aberto.

A mutação zoomórfica, segundo relatos coletados nas entrevistas, não chega a ser concluída, porque, normalmente, a criança vem a óbito. Nesse aspecto a zoomorfia é um atestado a priori da morte. Segundo ainda os rezadores, a mutação é imagética. E o termo local para essa mutação é *troca*. A mutação é uma troca imagética com implicações somáticas. O pai mata um bicho-preguiça quando estava no mato caçando. Nesse momento a tríade *pai-restrição-filho*, passa por um processo de autogestão em que o corpo fechado do pai implica uma relação não diametral com o corpo aberto do filho. Perguntando se se era possível uma mutação em outro nível, como uma árvore ou um objeto (mesmo contendo certa agência) a resposta foi um enfático não. A mutação imagética se dá entre pessoas, logo, os animais dos quais as restrições são erigidas, são considerados também pessoas. Pessoas não-humanas

Não é algo dado, mas construído pelas diversas naturezas que determinam aquilo que a natureza possa vir a ser ou aquilo que ela é. Sempre que falamos de natureza, estamos falando de uma noção que é sócio-construída e não algo dado. Os agentes não-humanos também produzem a necessidade de os humanos descreverem os seus ‘comportamentos’, ‘atividades’, ‘propriedades’, porque o humano está sendo convocado pelos não-humanos a definir isso que depois ele vai naturalizar como ‘natureza. (PETRONIO, 2020, p.240)

Em parte, o corpo da criança recém-nascida possui uma extensão com os dos genitores, estes por já terem o corpo fechado não são afetados, cabendo a criança torna-se o receptáculo dos elementos patológicos dos quais entram em contato. Por esta razão são instituídas as restrições.

Diante do percorrido até o momento podemos inserir alguns pontos pertinentes aqui: qual a relação das instituições das restrições com a construção da ideia de pessoa? Qual a relação da corporalidade com a noção de pessoa entre os baré citadinos? A construção de pessoa passa por um processo imagético de transformação que é retratado ao longo das narrativas (conversas informais e entrevista). Na perspectiva baré a ideia de pessoa está atrelada a produção de corpo, a sua forma e seus interstícios. Essa relação entre corpo e

pessoa, entre corporalidade e conceitualização de pessoa na Amazônia indígena pode ser ilustrada através do trabalho de Melissa de Oliveira Santana em seu trabalho *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico* (2016). Nesse texto a autora vai apontar a corporalidade como eixo central na fabricação da pessoa e, de forma mais ampla, na organização das sociedades indígenas, dos quais se inclui aí os Tukano do médio Tiquié por ela pesquisa e descrito nas etnografias do Alo Rio Negro. A autora, se valendo de autores como Seeger, Viveiros de Castro e DaMatta, vai demonstrar que nessas sociedades, a fabricação da pessoa exige uma fabricação do corpo,

Seeger, Viveiros de Castro e DaMatta (1979) propõem a realização de uma avaliação das categorias de análise, temáticas e formas de abordagem acerca das sociedades indígenas no Brasil e inauguram o uso da noção de pessoa para o entendimento a respeito das sociedades ameríndias, argumentando que a especificidade dessa noção nessas sociedades se refere ao fato de elas terem como idioma central a corporalidade. Ou seja, a fabricação da pessoa exige uma fabricação do corpo, que é ao mesmo tempo matriz de símbolos e suporte de identidades e papéis sociais e ocupa posição organizadora nessas sociedades. A “sócio-lógica indígena se apoia numa fisiológica”. Destacam, entre as etnografias que abordam ideologias nativas da corporalidade, as pesquisas sobre o noroeste Amazônico de Irving Goldman sobre os Cubeo, de Gerard Reichel-Dolmatoff sobre os Desana e de Stephen e Cristine Hugh-Jones sobre os Barasana. Porém, os grupos Tukano Orientais aparecem, desde o referido artigo, de modo ambíguo em relação a uma teoria mais geral da pessoa amazônica: se por um lado são considerados um exemplo do uso do simbolismo corpóreo-sexual para pensar a sociedade e o cosmos (REICHEL DOLMATOFF, 1968), por outro figuram como uma das poucas sociedades a apresentar algo semelhante às linhagens clássicas, conceito que os autores estavam considerando inadequados para se pensar a Amazônia. (OLIVEIRA, 2016, p.175)

Convergemos com a autora quando coloca que a corporalidade é fundamental para a construção da pessoa, pois é através do corpo que os indivíduos se relacionam com o mundo e com os outros membros da comunidade. Oliveira (2016) percebeu que entre os Tukanos do Tiquié os rituais e cerimônias tomam o corpo como um meio de comunicação com os espíritos e com os ancestrais, e é através do corpo que os indivíduos expressam sua identidade

cultural e sua relação com o mundo espiritual. Além disso, a corporalidade é central na organização das sociedades indígenas, pois é através do corpo, não como um simples receptáculo, mas como uma ponte, que os indivíduos se relacionam com o meio ambiente, com os outros seres vivos e com outros não-humanos. A relação entre o corpo e a natureza é fundamental nas sociedades indígenas, e é através dessa relação que os indivíduos adquirem conhecimentos sobre plantas medicinais, técnicas de caça e pesca, e outras práticas relacionadas à sobrevivência.

É fato que a corporalidade é central na fabricação da pessoa, pois é através do corpo que tecem as redes de relações e expressam sua identidade cultural, produzem mecanismo de contatos com o meio ambiente em que vivem, e estabelecem fronteiras com os outros seres vivos. Entretanto, Oliveira (2016) em seu texto desconstrói a ideia de que a percepção do corpo, mesmo sendo central, é pensando da mesma forma entre os vários grupos étnicos,

Mahecha (2004) realiza uma descrição etnográfica das pautas da criança Macuna do Baixo Apaporis, na qual explora as concepções Macuna das noções de pessoa, fertilidade, procriação e criança, bem como as atividades seculares e rituais que efetuam para moldar e conformar os corpos, espíritos e emoções das novas gerações, as quais replicarão essa tarefa. O estudo focaliza na análise de processos macuna de torná-los *masoare*, “criar ou humanizar”, torná-los *masa goro*, “pessoas verdadeiras”, e tudo o que se requer para se tornar adulto e “viver bem”. Cayon (2010), a partir de uma abordagem mais voltada para a cosmologia Makuna, tomando como eixo as noções de doença e alguns conceitos do Pensamento (*ketioka*) referentes à pessoa, mostra a importância dos lugares, substâncias e objetos na construção e constituição das pessoas e de suas profissões sociais. Demonstra como o processo para converter-se em pessoa verdadeira (*masã goro*) se inicia no parto e termina ao completar-se a aprendizagem de uma profissão social, que envolve o trabalho xamânico e ritual durante diferentes etapas da vida, mas também implica a aprendizagem e a prática de certas condutas sociais adequadas, aprendidas mediante conselhos e dietas. (OLIVEIRA, 2016, p.177)

Pensando essa categoria com Oliveira e para ampliar ainda mais a ideia de pessoa, acredito que o artigo intitulado *Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa* de Marcio Goldman (1995) pode nos ajudar a pensar algumas lacunas sobre esse

conceito. Nesse artigo o autor coloca que as ambiguidades e problemas associados à noção de pessoa na antropologia são diversos e refletem a complexidade inerente a essa categoria do pensamento antropológico. Dos pontos que podemos abstrair do seu texto são: Primeiro, a variação da noção de pessoa: A noção de pessoa varia significativamente de uma sociedade para outra, o que torna desafiador estabelecer uma definição universalmente aplicável. Além disso, a noção da própria noção de pessoa varia entre os antropólogos, o que pode gerar confusão terminológica e conceitual; Segundo, a dificuldade de definição global. Há dificuldades em definir uma concepção global da noção de pessoa que seja característica do Ocidente ou de sociedades nacionais modernas. Isso pode levar a uma tentação de realizar microestudos de pequenos grupos em vez de abordar questões mais abrangentes que surgem em sociedades de grande magnitude. Terceiro, Goldman aponta uma oscilação entre universalismo e particularismo: A antropologia oscila entre uma ambição universalista e um particularismo dificilmente igualado por outras disciplinas do campo. Essa oscilação pode gerar desafios na articulação das diferenças entre as sociedades estudadas e as questões mais abrangentes que surgem em contextos sociais e culturais diversos. E por fim, a diversidade de abordagens: Os estudos sobre a noção de pessoa refletem uma diversidade de abordagens, incluindo a busca por coerência interna nas representações indígenas, a análise das noções ligadas à pessoa em contextos institucionais específicos e a busca por estruturas inconscientes mais profundas. Essas diferentes abordagens, segundo Goldman, podem gerar tensões entre as vertentes culturalistas, funcionalistas e estruturalistas na antropologia, apesar que atualmente se tente desvincular essas perspectivas nos trabalhos mais recentes, como no nosso caso aqui que procuramos na fenomenologia para uma abordagem diferenciada. Para Goldman, essas ambiguidades e problemas destacam a complexidade e a diversidade de perspectivas que envolvem a noção de pessoa na antropologia, exigindo uma abordagem crítica e reflexiva para sua compreensão.

Entender o conceito de pessoa está ligado, como os autores anteriores suscitaram, ao conceito de corpo, ou melhor, aos procedimentos que forjam esse corpo. Nos baré, a couvade cria condição para que esse corpo passe pelo processo de feitura e o conceito de pessoa a ele atrelado é o seu *devir*. Para os baré, assim compreendemos, o conceito de pessoa é um conceito transformacional. O corpo passa pelo processo de mutação, logo a pessoa é um constante *devir*. As transformações que ocorre no interior das narrativas baré nos revela que a pessoa está relacionada ao seu *fazer* (fazer roça implica uma ação humana). Essa reflexão surgiu a partir de uma narrativa em um almoço em 2023. Entre os baré da cidade é quase um ritual o almoço em família por conta de alguma data especial, aniversário, formatura, casamento entre outros. Familiares espalhado em diversos bairros se achegam e uma clima acolhedor de alegria, momentos de prosas e menções cômicas da vida são suscitadas. Foi assim que sentado perto do seu Feliciano³⁴ com o prato na mão comendo frango assado na brasa, farofa, arroz e vinagrete que ele me abordou,

Sr. Feliciano: e aí Paulo, como que tá indo o doutorado;

Eu: bem seu Feliciano, muita coisa pra pouco tempo.

Sr. Feliciano: o que é mesmo que você tá pesquisando? É os pajé?

Eu: não seu Feliciano, estou pesquisando o resguardo que o homem faz quando o filho nasce.

Sr. Feliciano: égua, o resguardo do homem? (nisso ele que estava comendo de lado se virou para o meu lado).

Eu: sim, seu Feliciano o resguardo do homem, no caso do pai. Na antropologia a gente chama isso de couvade.

Seu Feliciano: couvade, né. Nome bonito (riso). Quer dizer resguardo?

Eu: sim, um tipo de resguardo, mas aplicado somente ao pai. Quando o pai faz resguardo ele recebe esse nome de couvade.

Seu Feliciano: A tá. Mas o que seria isso, esse resguardo?

Eu: é tipo assim seu Feliciano, quando o pai tem bebê ele não pode ver cobra...

Seu Feliciano me atalhou: áfer Maria! Pode mesmo não Paulo, o curumim adocece na hora. Cobra, boto, preguiça e por aí vai...

³⁴ Nome fictício usado para resguardar o interlocutor, uma vez que não foi aplicado, devido o contexto, Termo de Consentimento Livre Esclarecido

Eu: também não pode comer certas comidas seu Feliciano.

Seu Feliciano: pode também não! Afer muita coisa faz mal e o pai ter cuidado, não pode não! Faz mal mesmo pro curumim!

Eu: então, isso é um tipo de resguardo, seu Feliciano. Isso que chamamos de couvade. No meu caso eu tô chamando de couvade baré.

Seu Feliciano: olha eu nem sabia disso. Verdade, é tipo um resguardo mesmo né. Se a mãe come coisa reimosa vai pro sangue e depois pro leite, o bebê mama e adoce. O pai também, se ele ver cobra a imagem da cobra vai pra ele e atinge o bebê...sabe que eu nunca reparei que era um resgarde..áfer.

Eu: (ri) pois é... é isso. (risos)

Dona Maria que estava por perto exclamou

Dona Maria: ah, Paulo, se tu puxar conversa com esse aí vai até de noite!

Seu Feliciano: deixa Paulo falar ele é quase doutor, ele gosta de escutar história que nem aqueles missionários que vem aqui da igreja evangélica indígena.

Dona maria puxou uma prosa em Língua Geral

Dona Maria: supí será?³⁵

Eu respondi

Eu: supí!!

Todos que estavam perto caíram na gargalhada. Confesso que fiquei meio sem jeito. Não sabia se estavam rindo de mim ou comigo, pelo fato de responde em Nheengatú.

Dona Maria: kuiri yasú yapurungitá nheengatú!³⁶

Eu: yasú! Ixé aputai apurungita nheengatú!

Então Dona Maria falou

Dona Maria: eita que esse kariwa fala bem nossa gíria! (risos)

Eu: na verdade dona Maria, eu tô aprendendo ainda, sei falar as coisas bem básica mesmo. Mas eu gostaria de escuta um dia história em língua geral. Mesmo sem poder acompanhar todas as palavras.

Dona Maria: olha aí, Feliciano, conta aí pro Paulo as história que tu decorou no tempo da escola, mas fala na gíria que ele quer escutar.

Seu Feliciano: se tu for por no teu livro não põem meu nome não vai que que eu erro ou falo alguma besteira (risos), inventa aí um nome pra mim (risos).

Eu: está bem, vou ver se encaixa na minha pesquisa. Se eu colocar não vou citar teu nome, tudo bem?

Seu Feliciano; ta bom! (risos) eu vou contar pra tu a história do Sol. O nome da história é Kurasí resewara. O pessoal aí da fala me ajuda

³⁵ Tradução: será verdade?

³⁶ Tradução: agora vamos falar em língua geral!

aqui se eu errar as palavras, okey. Vão me ajudando aí, deixa eu passar vergonha sozinho, ajuda xinga (gargalhada). É assim Paulo: Kuxiima, paá, **Kurasí** urikú mukui tayeraitá.

Yepé ara, paá, **Wakurawá** usú upurandú nhaã waimí piri waá.

Ape, paá, Kurasí uxari umendari iru.

Amú ara, paá,... paá...paá.... espera quem era mesmo o outro? Seu Feliciano puxando a história do presentes que responderam quase em coro

Teyú! verdade! Disse seu Feliciano.

Amú ara, paá, **Teyú** usú upurandú nhaã tainasawa

Kurasí uxari yuiri umendái iru

Ape, paá,yepé ara Kurasí usenúi nhaã mukui tayeraitá menaitá.

Pemaã, wirandé asú amukameé penharã iwité pemunhã arã pekupixá perimirikuitá iru.

Kwemaité, paá, usuã umukameé tasupé

Teyú supé, paá, usú umukameé yepé iwité wakutiwa,

nhasé umaã, paá,Teyú tipusí manha upaka, paá, iwatéwã kurasí. I

Sesewara umaité, paá, nhaã teyú atima manha. Nesse momento da narrativa todos caíram na gargalhada.

Wakurawá supé, paá, usú umukameé kukwera xinga waá,

nhasé umaã aé upaka pitupituna, sesewara umaité aé murakisara.

Amú kwema, paá, Kurasí usuã uwatá.

Nhaã pukusá, paá, nhaã mukuitá ta upitá ta umunhã kupixá.

Muíri kwema, paá, Wakurawá pitupituna usuana kaá kití,

anhú, paá, uyuíri usika pituna iru.

Nhaã pukusá, paá, Teyú upaka iwateã kurasí,

Aramé katí, paá, usú kaá kití, iwatére, paá, kurasí uyuíri waá usika.

Aápe, paá, ta rimirikuitá manha umaã piri nhã Wakurawá raíra resé, nhasé umaité resewara, paá, aé murakisara.

Nhaã pukusá, paá, Teyú raíra mirí, teité,

arupí upunhépunhé ukara rupí, imanha usú pukusá kupixá kití.

Amuramé, paá, uyaxiú yumasí iru.

Remaá indé, ne paya ti waá upaka pitupituna

usikái arã rembaú arã, unheé, paá, waimí

Mukui yasí riré Kurasí tuyué uyuíri waá usika.

Ape, paá, upurandú nhaã mukuitá suí: pembawã pewitika.

Ixé ambá miríwãte, unheé, paá, Teyú.

Ixé watái kwaira mirí twã, unheé, paá, Wakurawá.

Aramé yasú yamaã, unheé paá aintá ratia Kurasí.

Ape, paá, aintá usú aintá umaã Teyú witikasawa.

Ukanhemu usú umbawa uwitika wakutiwa kwera;

Nesse outro momento da narrativa, as pessoas próximas que até então estavam ouvindo e comendo pararam e começaram e exclamar em direção do seu Feliciano dizendo: olha aí! Olha aí! Ta vendo? As

peessoas enganam a gente. Seu Feliciano riu com satisfação porque estava tendo feedback dos seus ouvintes e continuou.

puranga se rayera mena; asú ameé indé arã

silá mitima reyutima arã, reú arã ne rairaitá irumu.

Kuíri yasú yamaã neyara, unheé, paá, Wakurawá supé.

Aápe, paá, aintá usú aintá uwatá kukwera rupí.

Aintá usika, paá, pitérupi aintá umaã, paá, isima mirí,

mamé, paá, muíri ara Wakurawá usuwera ukiri.

Aápe, paá, Kurasí tuyué ipiaíwa upurandú Wakurawá suí:

Anhute ne murakí kwa.

Umbaré ambá, anheé rakú indé arã, unheé, paá, Wakurawá

Indé yepé atima manha. Rewatá kurí remuatiri ara kiasá

rembaú arã ne rairaitá iru, unheé, paá, ixupé Kurasí.

Sesewara, paá, Wakurawá muíri kwema, muíri pituna iru

uwatá uwewé umuatiri merú miritá uyuká arã iyumasí,

nhasé Kurasí upeyú, paá, aé, ti resewara usikái upurakí.

Todos riram gostoso da história.

A narrativa me chamou muita atenção. Seu Feliciano narrou a História do sol³⁷. Uma narrativa bem comum entre os baré. Com ajuda da minha esposa, de uns amigos e de dicionários chegamos uma tradução próximo transcrito abaixo,

Antigamente o Sol tinha duas filhas. Um dia o Bacurau foi pedir a mais idosa. Sol permitiu casar com ela. Outro dia o Calango foi pedir-lhe a mais nova. Sol de novo deixou casar com ela. Um dia o Sol chamou os maridos de suas duas filhas. Amanhã, disse, vou mostrar para vocês terra firme para fazer a roça de vocês junto com suas esposas. Noutro dia de manhã foi mostrar-lhes o lugar. Para o Calango mostrou uma terra firme que tem muito uacu. porque viu o Calango que era sonolento e desperta já bem tarde e pensava que era preguiçoso. Para o Bacurau mostrou um terreno meio capoeira, porque ele desperta cedo e pensava que ele era trabalhador. Na manhã seguinte o Sol foi passear. Em quanto isso, os dois ficaram para fazer as roças. Todos os dias o Bacurau ia cedo no mato e voltava somente de noite. Enquanto o Calango despertava bem tarde, só então ia ao mato e voltava ainda de dia. A mãe das esposas se preocupava mais o filho de Bacurau, porque pensava que ele era trabalhador. Enquanto o

³⁷ Essa *história do Sol* também a encontramos no livro *Noções de Língua Geral ou Nheengatú* (2006) publicado pelo Salesianos com parceria da EDUA (Editora da Universidade Federal do Amazonas) do Padre Afonso Casasnovas. Dona Maria, após a narrativa do seu Feliciano, o elogiou, pois como ela disse, ele “decorou” ao pé da letra o texto do livro. Por esse motivo, as demais narrativas seguiram deste livro mencionado.

filhinho do Calango, coitado, ficava engatilhando pelo terreiro quando sua mãe ia na roça. As vezes chorava porque estava com fome. Olha, teu pai não acorda cedo para procurar comida, dizia a velha. Depois de dois meses o velho Sol voltou. Aí perguntou aos dois: terminaram de derrubar? Eu terminei um pouco, falou o Calango. Para mim falta um pouco, falou o Bacurau. Então vamos ver, falou o sogro deles, o Sol. Eles foram e viram a derrubada do Calango. Ficaram admirados vendo a roça grande que sumia da vista. Muito bem, meu genro, vou dar para você muitas sementes para plantar e comer com teus filhos. Agora vamos ver a sua roça, falou para Bacurau. Eles foram ver na capoeira. Chegando lá no meio viram um lugar limpo onde todos os dias o Bacurau ia dormir. Aí o velho Sol ficou bravo e perguntou a Bacurau: Somente isto é o seu trabalho? Ainda não terminei, eu lhe falei, disse o Bacurau. Você é preguiçoso, você vai andar juntando sujeira do ar para comer com seus filhos, falou o Sol para ele. Por isso o Bacurau de dia e de noite anda voando procurando pequenas moscas para matar a fome, porque o Sol soprou para ele, por não procurar trabalhar. (tradução nossa)

A narrativa traz dados interessantes para a nossa reflexão sobre o conceito de pessoa entre os baré. Não fugido do perspectivo ameríndio, o *teyú* (lagarto), o *wakurawá* (bacurau) e o *Kurasí* (sol), são compreendidos como pessoas, como gente, que contrai relações sociais com as filhas do Kurasí, *tayeraitá* (filhas) cuja uma delas é *tainasawa* (filha caçula). O auge da história é a capacidade de fazer a roça *Nhaã pukusá, paá, nhaã mukuitá ta upitá ta umunhã kupixá* (os dois ficaram para fazer as roças). A narrativa quer mostrar como a partir do fazer a roça tras uma ideia de transformação do ambiente, como as transformações da casa alteram os procedimentos relativos à construção da pessoa, (Oliveira, 2016) equivalendo a uma transformação da pessoa *tayú* (que era considerado preguiçoso, *atima manha*) e agora se transformou no genro ideal.

Esse processo transformacional aparece em quase todas as narrativas dos baré que moram na cidade de Santa Isabel do Rio Negro. Segundo o sr. Valdir Elias Melgueiro, Baré, as transformações ocorre vice-versa, pessoa vira animal e animal vira pessoa. Na perspectiva dele, essa mudança em ambas as direções ocorre porque não há diferença entre o que é gente

e o que é animal, ou seja, o animal-gente (*yawaraté mira* /pessoa-onça) não é diferente do gente-animal *mira yawaraté*. Essa explicação me foi dada em uma dia de domingo em 2022. Era mês de setembro. Tínhamos, eu e minha família, ido para a casa do meu sogro fazer uma almoço em família. Meu sogro iria fazer irapuca (quelônio muito apreciado pelos baré da cidade). Na ocasião começamos a conversar debaixo de uma laranjeira. A brisa do meio dia deslizava quente na nossa pele. Era um dia escaldante. Seu Valdir, meu sogro, é um homem de grande conhecimento da região e dos costumes baré. Conhecedor de plantas medicinais sem fim e bastante vivido, com experiência em extração de piaçava na região e bom prosador. Foi conversando sobre a extração da sova na antiguidade aqui da região que ele me falou do *yawaraté mirá* (gente-onça), mais conhecido pela terminologia *makiritari*. Assim, sobre a brisa escaldante e o cheiro de assado de irapuca me narrou³⁸,

Yepé ara paá, yepé mira umbau kinha-pira irusanga, usú rundé usikái uyapí. Kwemaité usuana kaá kití. Mairamé, paá, usika yepé iwitera rupitá upé, usendú paá, siía miraitá suakí rupí. Aintá usika paá, sesé, ta upurungitá irumu, asuí taurasú aé tairumu. Kwa, paá, mira umaité mira reté waá nhaitá. Yakanhemu paá, mairamé ta unheé ixupé: “Indé resarú yandé iké, yasúre yayapí tayasú-itá”. Ape paá, tausúu piripiriaka, asuí, tapuri tauyatimana mirá wasú rupitá. Ape,paá, ta uyeréu yawaraté wasuitá, yawé,paá, ta ukanhemu ta usú kaá kití. Kwa mira taité, urirí upwamu usikiesá. Kutara nungara, paá, tauyúiri tausika, muíri ururi tayasú ukupé upé. Asuí paá tauyúiri tarendawa kití tarimiara iru, ta urasú yúiri nhaã mira. Kwa tendá upé, paá, aikwé siía miraitá, ta umeé ixupé piripiriaka. Asuí, paá, taumbwé aé mayé usikái arã ximiara piripiriaka irumu. Kwa mira upitá tairumu musapiri, Ara, puranga usasá, nhasé, paá, tauyeréu yawaraté anhu mairamé tausú tausikái tarimiara taumbaú arã. Kwa, paá, mira uyuíri suka kití surí retana, nhasé kuíri upitá marupiara reté waá, mairamé usú usikái ximiara. Yawé-arã ne mairamé watái timbiú suka-upé. (versão de CASASNOVAS, 2006, p.85)

³⁸ Por questões de transcrições em nheengatu utilizei a versão Casasnovas da história. Mostrei o livro para o seu Valdir e ele me falou que era a mesma história com poucas diferenças, já que existe várias versões e enredos envolvendo os *yawaraté mira*. Como era um momento de lazer, não tinha no momento nenhum bloco de anotação e nem celular para gravar a narrativa. Indagando com meu interlocutor ele me “autorizou” a utilizar o texto do livro por ser muito próximo das narrativas que me contara.

Essa narrativa conta com muitos elementos da cosmovisão Baré, uma delas retrata ações que desencadeiam uma série de infortúnios (*Yepé ara paá, yepé mira umbau kinha-pira irusanga*³⁹, *usú rundé usikái uyapi*). A narrativa é sobre *Yawaraté mira*, ou na tradução local, gente-onça. Conta um episódio de um certo homem, depois de ingerir comida fria foi caçar e se perdeu. Nisso ele se depara com um grupo de gente diferente, *Kwa, paá, mira umaité mira reté waá nhaitá* (*Ele pensava que eram pessoas comuns*). Aqui o narrador distingue a existência de pessoas diferentes, cujos corpos são diferentes entre si, mas que são culturalmente próximo. Essa gente-onça ao consumir *piripiriaka* (priprioca⁴⁰) se transformavam em onça (animal) e iam caçar. A transformação aqui é bilateral, diferente de outros contextos, como no caso dos yanoami (SOUSA, 2010) onde *irariwë* (homem-onça) perde a sua humanidade por devio de conduta esperada (se afastando do ethos yanomami) e se transfigura em ira (onça). No processo de *ape, paá, ta uyeréu yawaraté wasuitá, yawé, paá, ta ukanhemu ta usú kaá kití* (*transformando-se em enormes onças e sumiram pelo mato*) o narrador nos mostra essa frágil fronteira entre o devir-humano e suas possibilidade imagética. A dimensão do devir-humano é marcado do ser *vir-a-ser* quando narrador diz que *Asuí, paá, taumbwé aé mayé usikái arã ximiara piripiriaka irumu* (*Depois ensinaram para ele como procurar caça com piprioca*). Esse processo de domesticar as plantas e seu poder, de entrar em simbiose com o seu meio, é retratado na expressão *taumbwé*, isto *ensinaram*. Ensinar o funcionamento dos processos de transformação do devir-humano é entender as transformações que um corpo está sujeito. É nesse ponto que colidem as instituições das

³⁹ Segundo os Baré, ingerir comida fria ou mal requeitada estando a pessoa na mata, gera infortúnios. Que vai de um dia ruim até manifestações sobrenaturais e fenômenos atmosféricos anormais, como ventania e tempestades repentinas.

⁴⁰ A Priprioca ou como também é conhecida, piripirioca (*Cyperus articulatus*) é uma erva da família ciperácea, natural da Amazônia. Parente do junco e do papiro, suas raízes liberam uma fragrância leve, amadeirada e picante com notas florais.

restrições com a fragilidade das fronteiras entre humanos, animais, meio ambiente e objetos na couvade Baré⁴¹.

Narrativa parecida com os *yawaraté mira* são as do *Pirayawara mira*, ou seja, gente-boto. As transformações também são substanciais, imagéticas e fenomenológica. O boto é um animal, cuja ação imagética sobre o corpo da criança, é bastante temida pelos baré em estado de couvade. A transformação do animal-boto (*piraaywara suú*) para o gente-boto (*pirayawara mira*) é bastante conhecido no imaginário popular, isto é, o boto que vira um jovem belo e copula com as moças em comunidades ribeirinha durante os festejos que ocorrem sempre a noite. Entretanto, na perspectiva dos baré, a metamorfose é imagética, uma vez que olhar um boto na superfície, estado este com o corpo aberto ou tendo o espírito fraco pode ocasionar uma enfermidade. Esse processo é perceptível na narrativa e no diálogo com seu Feliciano.

Seu Feliciano: Paulo, tu conhece história de boto, né?

Eu: conheço as histórias que todo mundo conhece, o boto vira um rapaz bonito e vai pras festas pegar as moças (riso).

Seu Feliciano: vou te contar uma história de pirayawara mira.

Dona Maria: na gíria é melhor, pra ele escutar nossa fala.

Seu Feliciano: ere!!! Yepé ara, paá, siía miraitá tamunhã murasí yepé tendawa upé.

Eu: o que é tendawa?

Dona maria: é sitio, Paulo.

Seu feliciano: Tapurasí, paá, ara, pituna pukusawa. Ikupukuã, paá, pituna, mairamé miraitá takaukaú xinga pawa!!

Nesse trecho da narrativa todos riram muito por causa do *takaukaú* (todo mundo embriagado).

Seu Feliciano: tamaã uyukwá tamurasí pitérupi siía kariwa tipitinga mirí waitá. Ape, paá, uka yaraitá tameé taú arã kutakutara garapa.

Kwema irumu, paá, mukui aintá suíwara tawiyé garapá kití, asuí akitíte takanhemu. Yepé tarumwara ukaú retana waá, apete, paá, upitá uyenú ukárupi. Mairamé puranga waá ara, tamaã, paá, nhaã kariwa puranga mirí ukiri waá uikú, urikú suaya pirá yawé. Aápe, paá, siía miraitá tayatiri tamã. Kutara nungara, paá, nhaã kariwa mirí yakanhemu upaka, upwamu, uyana, usú garapá kití, upuri usú tipí

⁴¹ Podemos citar aqui a troca (ver página 79).

kití. Asuí taumaã aé upuri, uyumusarai paraná ara rupí, uyeréuã pirayawara. Aramé, paá, nhaã miraitá takwá aeté nhaã kariwa miraitá pirayawaraitá.

Eu: seu Feliciano, a gente pensa que só existe um boto, tipo um curupira ou um mapinguari.

Seu Feliciano: não Paulo, miraitá pirayawaaitá, os gente-botos. São pessoas que vivem que nem cidade. É uma civilização (riso). Que nem a gente mesmo. Eles fazem tudo o que a gente faz, até roça, mas no mundo deles. Existe um monte de kurupira, um monte de mapinguari. Eles andam pelo mato que nem a gente anda pela cidade.

Eu: e eles se transforma mesmo em gente ou só é história?

Seu Feliciano: transforma mesmo! Ele se transforma e também troca, tu já ouviu né Paulo ai na tuas pesquisas, de criança que morreu porque trocou com boto, né?

Eu: já sim seu Feliciano.

As transformações que ocorrem nos *pyrayawara mira* é uma demonstração de o quanto é perigoso a restrição visual ligada ao boto. Seu poder transformacional revela a amplitude da afetação de sua imagem e o mais interessante é que essa transformação é *consciente*⁴². A pesquisadora Melissa S. Oliveira também mostra, em seu texto, essas *transformações conscientes* nas narrativas tucana como parte da realidade transformacional,

Em outra ocasião, Hugh-Jones, S. (2009) argumenta que, diferente de outros povos amazônicos, os objetos ocupam local central na mitologia de criação do mundo e da humanidade, na conformação do sistema patrilinear de parentesco e na própria formação da pessoa e da corporalidade Tukano. No nascimento, nominação, puberdade e inciação, o kumu controla transformações e transições do corpo manipulando artefatos identificados com partes do corpo. (OLIVEIRA, 2016, p.179)

Fazendo uma síntese da narrativa a acima do seu Feliciano, ele conta a história de um grupo de botos que saem do rio para participar de uma festa em um sítio. Eles se destacam por ser um jovens bonitos e diferentes (*kariwaitá*) do população local. Nisso, eles se embriagam. No final da madrugada todos retornam para o rio, mas um dos jovens acaba dormindo até o

⁴² *Consciente* me refiro ao processo. No meu artigo *A perspectiva inversa Yanomami da Evolução das espécies* (2021), abordo o processo de transformação a partir do *ethos*. Essa transformação no interior das narrativas yanomami ocorre de forma não consciente. *Paxoriwě* (homem-macaco) passa por um processo de transformação tornando-se *paxo* (macaco) mediante uma má conduta ética (*tômimai*), que ocorre durante sua fuga do meio social yanomami.

amanhecer. Ao se aproximarem dele, percebe que em vez de pernas, ele tem barbatanas de boto. Ao acordar percebe sua transformação e foge correndo para o rio. Depois que mergulha volta a emergir como boto e confirma para a população que era gente-boto mesmo.

Segundo o seu Feliciano *Trocar* (espírito da criança pelo espírito do boto, ou trocar de imagens entre ambos) implica em uma mudança no estado físico, como cita Melissa Santana de Oliveira (2016) em seu texto, que uma *sócio-lógica indígena se apoia numa fisiológica*. As transformações do corpo envolvem um conceito de pessoa multifacetado com múltiplas relações entre objetos (bebida), coisas (festa), seres (*piraywara mira*) e meio ambiente (rio) e que estão em constante processo de mudanças.

4. RESTRIÇÕES E AFETAÇÃO ENTRE CORPOS

Entre 2019 a 2023, e aí não somei o tenebroso e obscuro ano de 2020, havia mapeado, ainda no pré-campo um conjunto de possíveis interlocutores num total de 45 pontos focais (pessoas e famílias), infelizmente, por conta dos óbitos da covid-19, só consegui acessar 65% desse total previsto. Entretanto, a essa porcentagem soma-se os encontros não casuais em que os dados, de forma um tanto curiosa e inesperado, chegavam até mim. Foi no decorrer das reflexões, o contato com os rezadores, pais, avós, tios entre outros, que podemos abstrair que há, pelo menos, cinco tipos de restrições: *restrições visuais*, *restrições táteis*, *restrições alimentares*, *restrições auditivas* e *restrições físico-biológicas*.

Entre estas a mais conhecida são as restrições alimentares, conhecido também como *tabus alimentares*, embora a palavra *tabu* esteja em desuso por sua própria conotação. Entretanto, entre os Baré as restrições de mais alta periculosidade que os pais devem observar estão nas *restrições visuais*, em particular com a ordem *ophidia* (cobras), *folivora* (bicho-

preguiça), *cetáceos* (boto-cinza) e *mustelídeos* (ariranha e lontras), em segundo, as restrições táteis, principalmente do trato com *anelídeos*.

Na entrevista com Sr. Valdir em 2020, ele vai relatando de que forma a doença afeta o corpo da criança através do corpo do pai e como um afeta o outro devido a não observação da restrição.

Eu: seu Valdir, uma vez o senhor me falou de um caso de uma criança que foi afetada por causa que o pai matou uma cobra. De que forma o pai fazendo isso ou aquilo vai afetar a criança o senhor saberia me dizer?

Sr. Valdir: bem, Paulo. Quando a criança nasce você já sabe, né. Precisa resguardar o pai junto com a mãe. O resguardo da mãe dependendo muito, antigamente era 40 dias certinho, hoje o pessoal não passa 15 dias é já tão fazendo “arte”, só quando é cesárea e que demoram um pouco mais porque o bucho ta cortado, né. Mas o pai tem que resguardar mais tempo. Tem caso que a criança é afetada mesmo com 5 anos, mais difícil, mas pode acontecer...tudo que os pais fazem vai afetar a criança porque pode embarçar a imagem da criança, sabe...

Eu: como assim embarçar?

Sr. Valdir: quando a criança nasce ela é bem fraquinha, ela pode ser afetada, porque não tem força no corpo. As coisas que o pai faz, que ele come, que ele pega, que ele escuta, muitas coisas que ele faz vai fazer mal pra criança. É assim, o corpo da criança ta aberto e pode ser afetado. Por exemplo, se o pai for pro mato e fizer trabalho pesado a criança vai sentir e isso é muito perigoso logo no nascimento.

Eu: então, seu Valdir, a gente tem que observar bem esses costumes pra não afetar a criança.

Sr. Valdir: uhhmm (som produzido com a garganta em tom de afirmação), Paulo. A criança sofre muitas coisas por causa [do corpo] do pai.

As afetações estão ligadas as agências que cada ato implica. Ser afetado na couvade implica não só um movimento no sentido saúde/doença, mas um movimento que gera uma rede de relações entre o devir e o permanecer, entre a transmissão de conhecimento, traduzido em restrições, e a observação deste, delineia as relações humanas e seus percalços com as não-humanas. A construção de mundo e a cosmovisão que a couvade baré implica é um processo que gera a afetações dos quais decorre as restrições que se aprende e apreende na observância e, no pior dos casos, na não observância.

Esse entendimento de como as afetações modificam a realidade do mundo na couvade, também podemos estender para os observantes desse processo. *In lócus*, fui afetado primeiramente, como pai, como indígena e depois afetado como antropólogo. O acompanhamento das narrativas, que acontecia no formato de desabafo de alguns interlocutores, mostra como esse processo de ser afetado se desenrolava. Isso me dava bastante panos para as mangas e gerava um olhar diferente para aqueles baré que agora moravam no centro urbano. Tal qual Cordeiro (2017) vai expor em sua etnografia da *canoas da cura ninguém rema sozinho* esses afetamentos são brechas para uma reflexão sobre as formas de ser e estar no mundo,

O afetamento é, aqui, duplamente compreendido: à luz do ‘ser afetado’, erigido antropologicamente por Favret-Saada (1990); e de ‘afecção’, filosoficamente, desenvolvido por Spinoza (1957). O ‘ser afetado’, postulado pela antropóloga, consiste na constatação de não se poder fazer pesquisa antropológica sem que o(a) pesquisador(a) problematize o estar nesse lugar de observação, e sem que esteja sempre atento(a) sobre como esse lugar limita o olhar, o sentir e o analisar o campo. É imprescindível que o(a) antropólogo(a) saiba ‘o quê’ do campo lhe afetou e como esse afetamento lhe permitiu ‘o ver’ e ‘o não ver’. Cada afetamento, portanto, implica uma perspectiva e, conseqüentemente, deixa o pesquisador cego a outras. Para Spinoza (1957), nada acontece no corpo de que a mente não construa uma imagem ou uma ideia. A partir desse princípio, quanto mais enriquecedoras forem as afecções, as experiências mentais, mais rica e complexa será reflexão sobre o estar no mundo. Como o corpo não produz pensamentos na mente, nem a mente constrói as ações corporais: ela percebe e traduz o que corpo experiencia para si mesma. (CORDEIRO, 2017, 20)

As restrições entre corpos na couvade baré observado por mim, me remeteu de como é impactante para o corpo da criança as transgressões do corpo do pai e como este se relaciona com aquele. Afetação aqui é o *pós-continuum*⁴³ como resultado de uma restrição. Perceber como os corpos baré estão situados nessa relação seria o primeiro passo para a compressão antropológica da couvade. Na entrevista com Sr. Valdir Elias essa representação

⁴³ A palavra do latim “*continuus,a,um*”, significa sem intervalos nem interrupções.

de mundo é revelada quando se assume que as restrições são responsáveis pelo êxito de suas observações,

Eu: Seu Valdir me fale um pouco desses conselhos que os pais recebem para não afetar as crianças, pode ser?

Sr. Valdir: bem, Paulo, a natureza tem força dela, sabe. Apesar de ter uma boa parte dos baré daqui já morando na cidade as coisas não afetam tanto a gente, como as pessoas que mora nos sitio, sabe. Apesar de que aqui na cidade a gente ainda tá assim em perigo que é a mesma coisa que tá no sitio só que menos. Tanto lá no sitio como aqui na cidade as coisas que os pais faz vai afetar o bebê porque tem relação com pai e também com o local, sabe. Quando a gente tá com dor de cabeça os doutor pede pra gente tomar uma dipirona ou um paracetamol aí passa. Só que essas dores de cabeça não é a mesma pra todo mundo, mas os médicos acha assim “doi a cabeça e a cabeça é igual pra todo mundo”, mas pra gente não é assim. A cabeça pode ser de um mau-olhado, de um encantado, de uma comida reimosa ou de um “trabalho”. A gente tem que saber o que foi feito, o que a pessoa fez, por onde andou, o que comeu e outras coisas. É isso que o rezador faz quando chega uma criança pra ser rezada. Ele vai perguntar do pai, da mãe, do avô ou da avó, dos tios... dos parentes porque quando em criança nova em casa todo mundo pode de alguma forma afetar a criança, sabe.

Eu: então não é só os pais que mexe com a criança não né?

Sr. Valdir: não não não. Principalmente os pais e, pra gente, o pai mesmo, porque pra mãe a gente já sabe, né. Mas o pai acaba fazendo as coisas mais do que a mãe nesse período. Mas todo mundo tem a ver com a criança tá ali, com o corpinho aberto, é perigoso pra ela e mexe com todo mundo quando ela adocece, e deus me livre...quando ela morre... todo mundo pode afetar a criança.

Eu: então, seu Valdir, a família toda tem que cuidar, né.

Sr. Valdir: sim, Paulo. Por que a criança tá o corpo aberto, a imagem dela tá fraquinha, ela não tem força ainda e a doença fica só esperando, espreitando pra atacar a criança, sabe.

Seu Valdir Elias mostra em sua fala como a criança se encontra, corpo aberto, e como as ações, não somente do pai, mas também de toda a família está envolvida nesse processo de fixação da imagem antropomorfa. Existe uma série de fatores e atos, humano e não-humano envolvido nesse processo de afetações. De um lado o caráter corporal como meio de comunicação com o mundo, do outro, seu caráter fenomenológico, cuja capacidade

imagética entremeia as relações entre as pessoas durante a couvade. Esse diálogo me lembrou um trecho da pesquisa de Wawzyniak, quando descrevia sobre as brechas que as ações humanas ocasionavam decorrente de seus atos;

Como medida profilática, é preciso cuidado com o que se ingere ao comer e ao beber, com a friagem, com os lugares por onde se anda e com os horários. Isso porque a “doença só está procurando uma brecha” para “atacar” e “tomar conta da pessoa”. Doenças decorrentes do trabalho como “desmintidura”, “baque”, furada e golpe não são propriamente consideradas doenças a princípio, mesmo causando transtornos à saúde. Porém, podem se agravar, transformando-se em doença “acumulada” ou “alcançada” no decorrer do tempo, se a pessoa não receber ou se submeter a um tratamento adequado. (WAWZYNIAC, 2008, p.127)

Os baré compreende essa fragilidade do corpo como perigo e brecha para as ações maléficas que podem interromper o processo de humanização, não dada pela própria natureza, mas pelo seu *dever* e tal qual os tapajônicos de Wawzyniak temem que algo está a procura de uma brecha para se manifestar nos mais diversos contextos de restrições. Nesse sentido, as afetações ocorrem em várias direções pois,

Ainda que a transformação dos corpos dos seres não se verifique materialmente, a afetação da percepção do corpo causada pelas perturbações provocadas pelo “olho do bicho” altera a identidade da pessoa e indica que tais dimensões cruzam-se, ao menos no nível do pensamento. O corpo de alguém afetado pelo “mau-olhado de bicho” e submetido ao itinerário terapêutico é um corpo performado, por ter alteradas suas capacidades perceptivas. Para os ribeirinhos, ser afetado pelo olhar de um “bicho” é indicativo da possibilidade de a pessoa poder tornar-se pajé ou curador. Interpretação que sugere ser adequada a observação de Viveiros de Castro (2002c, p.390): “não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades”. (WAWZYNIAC, 2008, p.212)

Dessa forma a elaboração das restrições percebidas durante a couvade baré desdobra diante de nós a tarefa de compreender o corpo, com todas as suas possibilidades e virtualidades, como sensível exemplar na construção e na produção de subjetividades e intersubjetividades. O conceito de corpo que adotamos aqui, ou seja, o da perspectiva

fenomenológica de Merleau-Ponty, é entendido como um corpo vivido e relacional, ou seja, um corpo fenomenológico que não é apenas um objeto material, mas que é inseparável da subjetividade e das experiências dos sujeitos envolvido na couvade (intersubjetividades). As restrições e afetações que os corpos sofrem (criança e pais), forçam o conceito de que o corpo é percebido como um meio de acesso ao mundo e à percepção. Gostaria de enfatizar que na couvade Baré, o corpo é entendido como um corpo situado, que está sempre em relação com o mundo e com os outros corpos.

4.1. *KWESÉ IXÉ AMAÃ MIMI YEPÉ BUYA WASÚ*⁴⁴! OPERANDO COM AS RESTRIÇÕES VISUAIS.

Os diálogos se multiplicavam de forma inesperados nesta pesquisa e em muitas desses, um certo número de restrições eram citados e, na sequência, seus graus de periculosidade. Conversas sempre acompanhadas de narrativas em primeira ou terceira pessoa. De todos os tipos de restrições auscultada, já mencionadas anteriormente nesta pesquisa, a primeira dela entre as restrições que se deve observar é a restrição visual. Segundo dados coletados em campo, para os Baré pesquisados, ver e, principalmente matar, algum animal (se tratando do pai da criança) ocorre uma inversão entre a caça e a criança. Essa inversão ocorre gradativamente. Perda de consciência, desorientação, perda da fala e aquisição comportamental do animal morto pelo pai, são os fatores que indicam a transição do estado antropomórfico para o zoomórfico. Em muitos casos, relatam, a criança resiste até, aproximadamente, cinco anos.

Em 2021, eu estava no porto de Santa Isabel do Rio Negro, esperava a chegada do barco. Sentado a beira da calçada com várias outras pessoas. Na ocasião, também estava um paciente que tinha sido encaminhado para Manaus. Um senhor sentou ao meu lado e foi logo conversando comigo sobre o paciente que avistávamos ali perto. Entremeei uma pausa na sua fala,

Eu: como o senhor se chama mesmo, seu menino?

Sr. Onisvaldo: eu me chamo Onisvaldo, professor.

Eu: o senhor é daqui mesmo de Santa Isabel?

Sr. Onisvaldo: não, professor. Não sou daqui da cidade, mas meus pais eram. Eu nasci em Manaus, mas moro aqui desde pequeno.

Eu: mas o senhor se considera indígena seu Onisvaldo?

Sr. Onisvaldo: sim, professor, meus pais era Baré. Eu sou baré também. Mas sou índio a toa, professor. Eu nem falo língua geral...mas, eu entendo um pouco.

⁴⁴ Trad: ontem eu vi lá uma cobra grande!

Eu: Seu Onisvaldo eu percebi que aqui as pessoas entre 25 e 30 entendem mas não falam, foi isso que eu vi por aqui. Já as pessoas mais velhas falam bem...

Sr. Onivaslido: (risos) é como eu disse professor, eu me criei um pouco pra capital aí não vi muito o pessoal falando, sabe (pausa). Na verdade, os velhos falavam mais entre eles, quando era com o pessoal de fora e alguns vizinhos era só português mesmo.

Eu: eu entendo...

Sr. Onisvaldo: e o senhor professor é de onde?

Eu: sou lá do Ceará.

Sr. Onivaslido: tem muito cearense nessa região.

Eu: tem mesmo (ri)..e esse caso aí de que foi (em relação ao paciente)?

Sr. Onisvaldo: professor, é paciente lá da comunidade. A enfermeira encaminhou ela pra Manaus pra fazer exame grande, porque não deu nada nos exames e mesmo assim a paciente está sofrendo...mas é problema de pajé, professor.

Eu: e porque não levaram logo pra rezar, então?

Sr. Onisvaldo: a família lá é evangélica... e o senhor imagina, né professor.

Eu: sim, seu Onisvaldo... mas tem coisa que não dá de ignorar não seu Onisvaldo, ainda mais quando é sério...

Sr. Onisvaldo: pois é. mas o senhor acredita nessas coisas professor?

Eu: sim, minha mãe reza e meu avô também. Mas só em crianças.

Sr. Onisvaldo: ela reza pra que tipo de doença, professor?

Eu: seu Onisvaldo, ela reza para quebranto, vento caído, mau-olhado, fraqueza, não sei se os nomes são os mesmos daqui.

Sr. Onisvaldo: professor, vou te contar uma história que escutei, mas não é história de trancoso não. Em 2011, um rapaz vizinho meu, que também é baré, só para o senhor saber, estava trabalhando na zona rural numa comunidade longe. Ele era como o senhor, ele era professor. Segundo eu escutei, era uma manhã e saindo da sala de aula, ele foi preparar o almoço. Quando estava lavando as louças se deparou com uma cascavel enrolada debaixo do escorredor de pratos, que ficava ao lado da pia. Macuri, professor! que o susto foi grande, né. O professor chamou o seu colega de trabalho que retirou a cobra do lugar. Passados dois dias, parece, a esposa do professor o chamou na radiofonia. O bebê de 09 meses estava com muita febre. A mãe já havia levado ao posto várias vezes e o medicamento de lá, eu acho que era paracetamol, não tava resolvendo, até que a mãe resolveu levar a criança lá no rezador. Depois da primeira sessão, o rezador perguntou pelo pai. Ela disse que o pai da criança estava para a comunidade trabalhando, foi aí que o rezador mandou passar o rádio e perguntar se ele viu cobra, pois na reza tinha dado cobra.

Ai sabe o que aconteceu, professor? O pai confirmou para a mãe o ocorrido. E o rezador pode então direcionar a reza de forma que a criança ficou sem febre no segundo dia de reza. Para o senhor ver professor, o pai da criança tava longe, muito longe e mesmo assim ele ver cobra ainda afetou a criança dele.

Eu: seu Onisvaldo, eu pensei que so acontecia isso se o pai estivesse ali em casa com a criança, tipo perto.

Sr. Onisvaldo: não professor, o pai pode ta nos Estados Unidos, se ele vê cobra ainda vai afeta assim mesmo!

Eu: por que será isso acontece?

Sr. Onisvaldo: olha, professor, eu não sei te dizer bem. Mas o que eu sempre escuto dos mais velhos é porque a criança ta com o corpo aberto ainda ai é o espirito dela é fraquinho, sabe. Doença só que uma brecha pra perturbar a criança. A imagem da cobra tem força muito negativa, professor, e afeta a imagem da criança, não sei o senhor me entende (risos). Os pais tem que resguardar o olhos professor...

Eu: entendo sim, seu menino.

Sr. Onisvaldo: então, professor, a mãe resguarda o bucho e o pai os olhos. (gargalhada).

Na fala do seu Onisvaldo percebemos que a questão da enfermidade por visão, não se trata de estar ou não de forma presencial com a criança. A troca de imagem se dá pelo pela troca de olhar. Olhar é ser visto. Quem olha também é olhado e é aí que mora o perigo. Em março de 2022 estava em casa. Estava planejando visitar umas famílias, mas sem sucesso foi quando recebi a visita de um ACS (agente comunitária de Saúde), no seu trabalho de rotina, que é o de visitar as casas dos moradores do bairro onde atua. ACS me parou para entregar produtos utilizados aqui na região para purificação de água. Nessa parada fui abordado sobre minha pesquisa, da qual expliquei, resumidamente, que se tratava das restrições e do resguardo do pai e que nos meus estudos denominávamos isso de couvade. De imediato, o um simples “oi” passou para narrativas interessantes:

Verdade, professor (quando falei pra ela que eu acreditava sim na afetação que as crianças sofriam), meu marido estava trabalhando como professor em uma comunidade muito distante daqui. Eu estava com meu filho mais velho, que hoje está com 22 anos... quase perdi ele, professor (olhar da ACS ficou vago, como se a imagem do

momento tivesse saltado ali diante de seus olhos). *Ele tava com 01 aninho e alguns meses. No final da tarde ele começou a chorar...chorava tanto e não tinha nada que fazia o menino parar...nem peito. Fiquei muito aperreada, então, fui atrás de médico, fui primeiro no posto de saúde. Uma enfermeira me atendeu, mas nada do medicamento adiantou dai de madrugada fumos na emergência do hospital. O menino chorava tanto, que chegava a dormir soluçando, dava aquela pausazinha e depois chorava de novo. O médico passou uns remédio e até antibiótico, e como foi a enfermeira, também não surtiu muito efeito... alguns dias depois o umbiguinho dele começou a sangrar e ele se contraia todo e depois se jogava pra trás... meus parentes mandaram ir logo no rezador... então eu fui. Noutro dia, chegando na casa do rezador, ele pegou a criança e rezou demorado no meu filho e depois falou que ele tava sendo trocado e me mandou ver com o pai. Fui no posto do DSEI e passei rádio, na hora que tava falando meu marido não lembrou, disse que não tinha visto nada e voltei ao rezador. O rezador me disse que não, que a criança estava sendo trocada, mas queria confirmar com o pai sobre o que tava fazendo a troca, é cobra com certeza! Disse ele, voltei ao posto e marquei o horário pra passar rádio. E depois que insisti com ele foi ai que me falou... uma semana atrás ele tinha ido pescar e se deparou com uma jiboia masseta. Ele torou a bicha e a partir dai começou o processo de troca... fui direto no rezador confirmar o que ele tinha rezado. Nisso ele rezou três cigarros. NO primeiro cigarro o sangramento diminui e antes da acabar de soprar o terceiro cigarro o meu filho já estava bem de saúde. (Relato oral da Agente Comunitário de Saúde- ACS do bairro onde moro)*

Segundo a ACS o olhar afeta a criança por que ela não tem força ainda. Ver cobra faz a criança ficar com febre, dores e ficar assustada. Remédio da farmácia não funciona porque é uma visão. As imagens se sobrepõem e causam enfermidades. A restrição visual é fenomenológica e é o corpo que faz essa sofrer as ações desse olhar. Os cuidados com o que se vê vão acarretar inúmeros tipos de ocorrência. No ano de 2021, por volta do mês de outubro, eu estava em frente de casa, estava arquitetando, mentalmente, uma das visitas as famílias que estava prevista no meu plano de pesquisa, isso fazia enquanto limpava um pouco do capim que crescia na frente de casa. Nessa época morava em uma casa alugada próximo de um lago que há no bairro do São Judas Tadeu, um dos bairros mais numerosos de Santa Isabel

do Rio Negro. A pandemia da Covid-19 já havia amenizado bastante e muitas famílias já retornavam para seus afazeres cotidiano, pois bem, nesse momento da capina, um senhor se aproximou de mim e me saudou.

Sr. Serafim: *oi professor, pegado ai no capim?*

Eu: *sim, senhor, pegado! Cresce demais rápido.*

Sr. Serafim: *cresce mesmo! La no meu sítio tem que limpar sempre senão o mato cobre tudo.*

Eu: *verdade. Bom que aqui é só um pouco, então não precisa fazer muito esforço.*

Sr. Serafim: *verdade, professor. Inda bem que seu menino já ta grandinho.*

Eu: *verdade, não é bom mesmo fazer esforço pro bebê não adoecer.*

Nisso ele se sentou em uns tijolos que estava próximo da mureta do “relógio de luz”, medidor de energia da minha casa. Ele sentou, parecia cansado da caminhada, nem mesmo sabia pra onde ele estava indo. Limpou a tez, e apoio a mão no rosto. Nessa posição ele me disse:

Sr. Serafim: *ainda bem que o senhor sabe, professor. Isso é sério. O pessoal novo de hoje não leva muito a sério as coisas dos velhos...*

Eu: (atalhando a conversa) *me desculpe perguntar, o senhor é indígena seu Serafim?*

Sr. Serafim: *sou sim, professor, sou Baré. Professor eu não sei se o senho acredita nessas coisas...*

Eu: *sim, sim, seu Serafim. Também sou indígena Tremembé, minha mãe reza em crianças quando ficam doente lá no Ceará. Meu avô também reza.*

Sr. Serafim: *professor, eu tinha, eu acho que uns 17 anos, faz um tempinho, já tô com uns 80. (risos) então. Eu estava em casa, a gente morava no Ábada⁴⁵. O primo do meu pai tinha se juntado com uma mocinha de um sítio lá perto. Eles tinha um filhinho na faixa de uns 2 anos, eu lembro bem. Teve uma noite que ele saiu pra pescar, nisso na entrada do igarapé ele colocou uma malhadeira. No outro dia, parece que ele saiu pra ver a malhadeira. Sabe o que ele viu, professor?*

Eu: (até então já tinha me posicionado pra ouvir a narrativa) *uma cobra grande?*

Sr. Serafim: (risos) *não professor. Ele viu um boto. O senhor sabe que ver boto com criança já é complicado, né? Muitas crianças adoecem quando o pai vai caçar e fica olhando o boto na flor da água... (fez*

⁴⁵ Ábada é uma comunidade no interior do distrito de Santa Isabel do Rio Negro, Am.

um gesto de reprovação com a cabeça) *o senhor acredita que ele viu o boto na malhadeira preso. Ele foi lá e com um terçado, matou o bicho, ele tava p** porque ele tinha furado e estragado a malhadeira dele.*

Eu: *minha nossa! Sério?*

Sr. Serafim. *Sim, professor. Daí ele foi continuar a pescar. Quando ele voltou o bebê já estava com febre. A febre foi aumentando. Usaram remédio caseiro e elixi que uma freira tinha deixado na comunidade. Mas o menino piorava cada vez mais professor...*

Eu: *minha nossa! Que coisa...*

Sr. Serafim: *pois é professor. Depois que tentaram de tudo e o curumim não melhorava, até que foram atrás de um rezador lá do sitio de baixo. O rezador chegou, ele trouxe um cigarro já pronto. Ele rezou demorado, tentou “chupar”, mas a doença não saía. Depois ele falou que não era doença era “troca”. E o menino veio a óbito. Eu vi, professor, o menino parecia boto mesmo se mexendo, até rosto ficou um pouco parecido...mas o menino morreu antes de trocar...*

Eu: *poxa...perigoso né...e o pai do menino?*

Sr. Serafim: *o pai ele sabia, ele contou depois, ficou muito triste, ele falou o que tinha feito com o boto na malhadeira dele.*

As narrativas, incluindo aqui a do senhor Serafim, me trouxeram uma questão muito pertinente em relação a restrição visual. Numa visão holística ela compreende um processo fenomenológico onde o olhar torna-se o principal veículo de agências. O resultado dessa troca equivale aos termos *engeramento* trabalhado por diversos autores sobre as transformações corporais na cosmologia amazônicas, dos quais cito sempre como meu norte os trabalhos de Cordeiro (2017) e Wawzyniak (2008) que podem contribuir para uma apreensão melhor desse conceito.

A categoria “engerar” revela o caráter transformacional dos seres do universo do caboclo ribeirinho do baixo Tapajós. O Boto, moço que aparece nas festas para namorar as mulheres e desaparece na forma de peixe, e a Boiúna, cobra capaz de “engerar-se” em diferentes espécies de seres, animados ou inanimados, afetam a vida cotidiana e o próprio corpo dos indivíduos. Assim, a categoria nativa “engerar” revela-se instrumento de apreensão do mundo e de organização da experiência social. (WAWZYNIAC, 2008, p. 47)

Essa categoria possui uma amplitude imensa na cosmologia dos povos amazônico. Ao nos apropriarmos dessa categoria poderíamos traçar paralelos entre as categorias de *engeramento* com a de *troca* baré dos quais, as restrições seriam algo como um anti-engeramentos, já que a troca, como no caso dos ribeirinhos do baixo Tapajós, possui um caráter transformacional e transmutacional. O corpo compreende o seu devir humano, mas a imagem-forma é um processo frágil em que a permuta e sua dimensão transformacional é consciente para todos na couvade, nesse sentido o caráter fenomenológico do olhar força o corpo a assumir um espaço limiar e um lugar sui generis que não é aqui e nem ali, onde “perguntar-se sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa”, adquire complexidade ainda maior quando se considera que algumas “perturbações” implicam em alterações do corpo. (WAWZYNIAK, 2008, p. 47). É nessa categoria fenomenológica do olhar que podemos linkar com as categorias de ingeramento, pois as restrições visuais narradas transportam os limites de mundo que conhecemos ou que estamos habituados e possibilita o cruzamento de imagens de mundo diferentes, tal qual Cordeiro coloca,

É por meio do *ingeramento* que *os bichos e os/as agentes* podem acessar o mundo uns dos outros e somente pela chave da imanência é possível compreender como a relação entre *os bichos do fundo* e *os/as gentes de cima* interfere diretamente nos processos de adoecer e curar registrados nesta pesquisa. Isso porque tanto os(as) ribeirinhos(as) migrantes que ajudaram a construir uma rede urbana da cura não biomédica na cidade quanto os(as) ribeirinhos(as) nativo(as) da Ilha buscam compreender e dar sentido ao mundo em que vivem e aos fenômenos que os atingem (GEERTZ, 1989) a partir do espaço cosmológico que partilham. (CORDEIRO, 2017, p. 77)

Embora os dois autores citados divergem quanto a etimologia, como bem acentua Cordeiro em nota de rodapé em sua tese, o que se percebe entre os baré é a dinâmica transformacional imagética (da criança), a partir da depredação de outra imagem (bicho) as

categorias se aproximam da couvade enquanto resultado de uma agência e não das terminologias⁴⁶ por hora empregadas.

Desta forma, reapassando a literatura antropológica sobre as cosmologias amazônicas das transformações, as referências são as mais diversas, corpos que se metamorfoseiam, animais que se transformam e corpos que se consubstancializam, que implica destruturações corpóreas, como podemos perceber na obra *Santos e Viagens* de Galvão (1976) ou na obra de Lins E Silva (1980) sobre a constituição política a partir da percepção do Curupira, além de citar os escritos de Harris em *Life on the Amazon* (2000), ou dos encantamentos do boto narrado por C. Slater (2001) e ainda da obra de L. Luna (2002) sobre o antropomorfismo no xamanismo, que apesar de dar uma ênfase a essa realidade e percebê-la como constituinte de uma cosmovisão de mundo, esses autores não propuseram uma análise mais sistemática ou teórica, o que resultou, de certa forma, apenas em dados expostos, mas não analisados.

⁴⁶ Não constatei entre os Baré ou ribeirinho a terminologia *engerar* ou *ingerar*, por quanto que *trocar* é a nomenclatura mais utilizada pelos baré.



Figura 12: Criança sendo trocada por boto, a parte de cima da cabeça afunda. Descrição de um pai baré. Desenho de campo, 2022.fonte: autor.

4.2. *YEPÉ SE TAÍNA MIRÍ UMANÚ KUXIÍMA* ⁴⁷ . DAS FAMIGERADAS RESTRIÇÕES TÁTEIS

Na ordem das restrições de altíssima periculosidade, as táteis se destacam junto com as restrições visuais, por dois fatos: de um lado pelas narrativas de mortes envolvendo o trato (toque) e de outro, por conta da primeira, por ser a mais temida e conhecida dentre os aconselhamentos, uma vez que a agência nesse ato possui uma capacidade de manifestação muito rápida e dolorosa para a criança.

A sabedoria ancestral cruza com o conhecimento científico moderno e, de forma sutil, se ratifica em seu *status quo*. Sabemos que as capacidades táteis é a primeira dos sentidos a se desenvolver no ser humano, logo nas primeiras semanas, isto é, por volta de sexta semana de gestação, a criança já possui células táteis desenvolvidas o que permitir sentir, por exemplo, o líquido amniótico na região sensorial do nariz e nos lábios onde as células estão diretamente em contato. Isso me lembra uma das falas e que o senhor Elias, morador do Bairro do São Judas Tadeu me disse “a criança sente o mundo com o corpo” (Conversa, 2022). Aos poucos, por volta da 12ª semana essa capacidade de sentir pelo tato já está espalhada por todo o corpo da criança. Estudos na área de comportamento e de desenvolvimento cognitivo já apontam que o tato é crucial para a formação motora da criança, bem como o estado emocional do bebê.

No campo da antropologia, o tato (bem como os restantes dos sentidos) fazem parte de um emaranhado sistema de relações do eu e com o mundo. É nesse sentido que a obra de David Le Breton intitulado a *La Saveur du Monde, une anthropologie des sens*, traduzido para o português como *Antropologia dos Sentidos* retrata a condição corpórea humana como sendo o ponto de partida para experienciar o mundo em toda a sua dimensão. Entretanto, essa experiência do mundo é respaldada em dados proveniente de seus contextos, onde culturas

⁴⁷ Trad: minha filhinha morreu antigamente.

diferentes produzem corpos diferentes, *ser humano vive de sensorialidades diferentes segundo seu lugar de existência, sua educação, sua história de vida* (LE BRETON, 2016, p. 39).

Em setembro de 2022, eu estava na fila da lotérica. A fila estava muito grande e o tempo também muito quente. Nessa fila havia um senhor estava na minha frente, ele se chamava de Sr. Elias. Na fila tinha umas mães yanomami com suas crianças. Elas brincavam no chão com uma garrafinha de água. Hora corria, hora sentava e as vezes se esfregavam no chão como se estivesse nadando, fazendo gesto de remada. A mãe vendo que a criança ia sendo pisada reclamou com as mesmas. O senhor Elias se virou pra mim e disse:

Sr. Elias: *professor, o senhor manja dessa gíria⁴⁸ dos yanomami, né?*

Eu: *um pouco.. (risos) dá de trocar umas ideias (risos novamente)*

Sr. Elias: *como que essazinha falou agora? repete ai pra mim ouvir professor.*

Eu: *ela disse assim: mihami!hoaximou mãi!kihi a ta pario! sai do meio! Deixa de ser malino (sapeca), fica pra cá ainda! Assim ela falou.*

Sr. Elias: *o senhor fala bem que é, professor.*

Eu ri da situação. Nesse momento, entrou uma senhora de uma dessas comunidades daqui próximo da cidade. Ela trazia uma bebê bem doente no colo. O senhor viu e comentou comigo baixinho.

Sr. Elias: *professor ta vendo esse bebê ai no colo dessa mulher?*

Eu: *humrum, tô vendo sim...*

Sr. Elias: *ele tá bem doentinho. Ela tinha uma cunhãtã, ela morreu não faz muito tempo. Ela trocou com minhoca...*

Depois dessa fala o senhor meio que recuou sem jeito. Parecia que tinha falado demais. Mas não pela mulher com o bebê, mas por ele ter comentado algo que na mente dele era um assunto desconhecido de mim. Mas ai eu comentei,

Eu: *tem que rezar logo porque minhoca troca rápido o espirito da criança.*

Sr. Elias: *troca mesmo, professor. Mais rápido do que cobra ou preguiça. Mas, professor, como o senhor sabe disso? O senhor acredita nisso?*

Esse tipo de pergunta já estava virando uma pergunta clássica nos diálogos.

⁴⁸ *Gíria* é a forma dos baré se referirem a outras línguas que não seja o nheengatu.

Eu: *claro que acredito! Como é seu nome mesmo?*

Sr. Elias: *eu me chamo Elias, professor. Sou baré. Na verdade, a maioria daqui é baré... e na dúvida...taca baré no registro e já era, professor. A gente não tem isso não, professor... Tukano pra cá, Dessano pra lá...qualquer um desses aí, se quiser vira⁴⁹ baré na hora (risos) até yanomami se vacilar vira baré (risos novamente) aqui é assim. Tem gente grande aí por fora quem nem considera a gente índio, professor. Mas aí ser baré é isso, pega esse povo tudinho, (pausa do seu Elias, ele tiro uma toalhinha que estava enrolada no bolso e limpou a testa ensopada de suor), então professor. Como eu tava falando pro senhor... o marido dessa menina aí (se referindo a moça com o bebê) estava com um bebê de quase 1 ano. Segundo me falaram, ele tinha saído pra pegar irapuca com uns colegas. Parece que não pegaram nada e de tardinha o colega dele saiu pra pescar, foi aí que ele viu uma piracema. O pessoal que tava com ele correu com linha e anzol, só que o marido dela não tinha isca. Aí ele correu pro um barranco parece, e cavou a terra. Ele foi cavando e as minhocas foram saindo, professor. Eram muitas, assim me falaram, tanta que aí ele começou a esmigalhar as bichas. As bichas foram estourando e ele cavando e se limpando. Ele correu com um pet cheio pra boca do igarapé onde tava, mas aí não pegou nada. Dizem que quando ele foi dormir a noite ficava se sacudindo na rede. Ele disse que sonhava as minhocas saindo da pele da perna, dos braços e da barriga.*

Eu: *minha nossa seu Elias, isso era um pesadelo que é..*

Sr. Elias. *Pesadelo não professor, era as minhocas que já estava trocando com a filha dele. Porque naquela noite a filha começou a sentir febre alta professor. A criança chorava que só, até acharam que era dor de ouvido, mas não era não...depois ela começou a virar os olhinhos e a língua dela saía pra fora...*

Eu: *só de imaginar já me sinto mal...*

Sr, Elias: *verdade professor. O avô nem pensou em médico foi logo chamar o pajé. Mas eles demoraram pra chegar. O pajé rezou forte, mas ele disse que a criança já estava se deixando. Era tarde demais...*

Eu: *minha nossa, seu Elias. E o pai do bebê?*

Sr. Elias: *foram atras dele assim que amanheceu. O bebê já se tinha ido.*

⁴⁹ Essa narrativa faz alusão ao conceito aqui proposto de hiperbaré logo no início dessa tese, como aquela categoria que engloba qualquer grupo étnico dentro de si.

Em todas as narrativas colhidas sobre as restrições táteis elas vão se encontrar no trato com as minhocas (anelídeos). Elas são altamente perigosas porque a trocam se dá de forma muito rápida. Em 2021 eu passei na única casa lotérica que existe na cidade. Tinha pouca gente, uns em pé e outros sentado próximo do muro. A moça que atendia falou que estava sem sistema e que aguardássemos uns minutinhos até o sinal retornar. Foi aí que vi o seu Bento⁵⁰. Muitos indígenas vão a casa lotérica para sacar dinheiro do Programa Bolsa Família e normalmente levam as crianças juntas. São momentos que as observações de grupos diferentes geram conversas que vai de doenças e política, de pajelança a jogo de futebol. Foi num desses casos que seu Bento me falou, como rezador, de um caso de óbito. Indagando sobre o porquê dessa situação, a explicativa que obtive durante aquela espera na fila de uma casa lotérica foi essa:

Seu Bento: professor, quando uma criança nasce o pai tem que resguardar junto com a mãe. O problema da maioria das crianças que eu rezo vem por causa do pai. É complicado, professor...

Eu: porque seu Bento, só escuto falar assim, “foi o pai”, “a culpa do pai”...

Seu Bento: é assim professor, quando nasce a criança a mãe vai lá sentir as dores, aí ela pare ou corta (riso), quando é cesárea coitada da criança, nem nasce é tirada na marra (risos). Então, professor, quando a criança chega a mãe todo mundo já sabe, tem que resguardar por causa da saúde dela e do bebê. Isso a gente não fala porque todo mundo já sabe né. é tipo, respirar, a gente ralha criança desde pequena, não coma isso! Não mexe aqui! Respeita quem tá falando! A gente fala professor, mas ninguém fala pra criança, respirar assim! Porque é tão comum que é a aquela palavra bonita...que todo mundo já está vendo...

Eu: óbvio?

Seu Bento: isso professor! É tão óbvio que a mãe tá de resguardo que não precisa falar nada pra ela, entende? Já o pai não...ele vem pra cá, vai pra lá, pega isso, pega aquilo e mexe acolá... aí o homi esquece que tem que resguardar mas não faz isso! Homi não lembra mesmo...

⁵⁰ Utilizei-me aqui de um pseudônimo pois, devido o contexto da situação que ocorreu o diálogo, não pedi autorização para utilizar o nome real do senhor, mas comentei se eu poderia transcrever no meu trabalho essa conversa resguardando a pessoa. “claro, professor!”. Eu confirmei que iria transcrever a narrativa e que o nome dela seria sigilo, o “senhor que sabe, pra mim não tem problema”, eis a resposta do então agora, senhor Bento.

Eu: (risos)...verdade, seu Bento. Mas porque é tão perigoso assim?

Seu Bento: professor, eu não sei explicar bem direitinho, sabe. Mas pelo que eu aprendi, a minhoca é algo tipo reimosa pro corpo. Eu sei que ninguém come minhoca, mas ela tá na terra e vai cavando aqui e ali, sabe. A minhoca enche a terra de buraco. Esses buracos que a minhoca faz na terra é parecido com o que ela faz no espírito da criança nova. Ai o pai vai lá e pega a minhoca, mata pra pescar. Ai a imagem da minhoca vai pro pai, mas ele tem o corpo fechado, o senhor entende de corpo fechado professor?

Eu: sim, eu já vi. Também conheço um pouco sobre corpo fechado e aberto.

Seu Bento: que bom professor, isso é bom. As pessoas aqui tão já perdendo um pouco de crenças nisso sabe. Tá ficando fraco, mas quando pega aí não tem jeito, porque não tem crença pra acreditar e nem crença pra curar...

Eu: isso é verdade.

Seu Bento: isso mesmo professor. Como eu tava falando... (nesse momento uma senhora se agachou perto e onde estávamos, aí ele cochichou). Eu tava falando que a minhoca fura a terra e assim ela faz quando o pai toca nelas, só que o pai já está com o corpo fechado, mesmo assim, professor, ele vai sonhar feio com elas, quando ela percebe que ele já com o espírito forte.

Eu: espírito, espírito? Aquele que vai pro céu quando se morre?

Seu Bento: não professor! (risos) o espírito que eu falo aqui é a imagem, professor. A imagem tá fraquinha porque o bebê ainda é novinho, a imagem tá ali, mas pode ser trocada por qualquer bicho, cobra, preguiça, macaco, tem um monte professor, e minhoca. Mas essa é rápido. Ela vai cavando a imagem da criança e vai trocando, por isso tem que ter rezador rápido e forte.

Eu: interessante e assustador também...

Seu Bento: e assustador mesmo professor. O bebê na troca se mexe que nem uma minhoca, os olhos ficam bem fechadinho, porque minhoca não tem olho e a linguinha fica saindo, parece uma minhoca também, é feio mesmo professor!

Eu: eu imagino, seu Bento!

Nessa hora, a moça do caixa da lotérica⁵¹ iniciou o atendimento e o seu Bento, que já tinha mandado uma senhora passar na frente dele, porque ele não queria perde a linha de

⁵¹ Para ressaltar a nota anterior, a casa lotérica, como já mencionei, é um lugar interessante. Durante o pagamento de Bolsa Família e outros auxílios forma-se um aglomerado de gente de todo canto de Santa Isabel do Rio Negro. Quando nesta falta dinheiro ou o sistema cai, normalmente uma parte fica aí na calçada meio que

raciocínio da sua narrativa, teve que ir embora. O tato é uma experiência intermediária entre a visão do mundo e o como o mundo se apresenta. Para os baré, essa dinâmica da troca que se dá nas restrições táteis ocorre porque o tato é uma espécie de gatilho da agência da imagem. Enquanto alguns animais devem ser evitados em ser vistos, outros podem ser vistos, mas não tocados. A experiência do toque é muito profunda e é preciso reconhecer que parte da transformação dentro dessas restrições possui uma carga cosmológica associada a uma agência não-humana.

“acampadas” e toda sorte de conversa se abstrai daí desse contexto. Algumas narrativas da pesquisa foram feitas nesses momentos e quase sempre partindo de alguma observação das pessoas que se encontrava por aí na espera.



Figura 13: Posto de Saúde do Bairro do São Judas. Narrativas na espera do atendimento de saúde. 2022. Fonte: arquivo pessoal do autor.

4.3. IKÉ AIKWÉ TIMBIÚ! AS RESTRIÇÕES ALIMENTARES.

O campo de pesquisa é uma região muito instável e cheio de imponderáveis. As vezes tentamos usar óculos conceituais bem polidos por outrem, mas a vista continua desfocada, tentamos adaptar e nem sempre dá certo, pisamos em solo conhecido, mas sem enxergar bem em que pisamos. Ou procuramos enquadrar e moldurar com a moldura feito para outro quadro e outras pinturas. A moldura embeleza, sim, mas não compreende o conteúdo daquilo que está sendo emoldurado. Estou fazendo esta comparação porque as restrições que veremos são as mais recorrentes no campo da antropologia, o que comer? Quando comer? Porque comer? E o mais importante, o que NÃO comer?

Entre os diversos tipos de restrições observados durante a couvade, a mais perceptível é a restrição do trato alimentar, ou seja, as restrições palatais. Elas são encontradas em muitos povos ao redor do mundo. Devido a sua alta taxa de incidências nas mais diversas culturas, a necessita de conceituar para entender aquilo que passaria ser chamado de *tabu* passou por várias concepções de seu uso e variações. Segundo Garine (1995) em seu texto intitulado *The Diet and Nutrition of Human Populations* vem pontuar o *tabu*⁵², de forma mais focal, os *tabus alimentares*, como um mecanismo social pelo qual a função principal era realizar a manutenção dos sistemas sociais. Uma vez alcançado esse objetivo os tabus possibilitariam estabelecer comportamentos e, de forma mais ampla, produzir as fronteiras entre a coletividade e a individualidade. Entretanto autores como Colding e Folke (2000), vão classificar e ordenar os tabus dentro de uma gama de ocorrências: *tabus segmentares*, *tabus de método*, *tabus de história de vida*, *tabus de habitat*, *tabus temporais* e até *tabus específicos*, para dar conta de todo o aparato conceitual e cosmológico que essa ação humana

⁵² A terminologia *tabu* veio da polinésia e mais especificamente da língua tonganês. Originalmente, o tabu tinha características religiosa que atribuía um caráter sagrado a alguns seres, alguns objetos e até mesmo lugares, fazendo que o contato com estes fossem reduzidas ou proibidas. Com a expansão limítrofe da palavra os tabus, agora incorporado na literatura, em especial na antropologia, passou a designar qualquer espécie de interdição.

implica dentro de uma sociedade. Nas populações indígenas amazônica o tabu alimentar possui um enorme leque de ocorrências em que relações são temporariamente reorganizadas ou desconstruídas para atender as necessidades que essa ação carregada de agência pode ocasionar. A exemplo disso, podemos citar o trabalho de Dias-Scopel entre os Mundurucu quando cita que *a dieta da mulher parida era marcada pela restrição de uma série de animais, vegetais e frutíferas. As mulheres que acompanhei cumpriram as restrições alimentares, pois ao procederem assim, preveniam enfermidades nas crianças, garantindo sua própria saúde* (DIAS-SCOPEL, 2014, p. 174). Não são poucos os exemplos e citações que pesquisas entre povos indígenas vão acentuar as proibições alimentares. E é exatamente nesse emaranhado de narrativas e descrições que acabamos cruzando e servindo de base para aquilo que é alicerce da antropologia, a comparação.

Desta forma, aquilo que compreende a couvade baré no trato da restrição alimentar é algo que se aproxima no relato de outros grupos como nos dados apresentados por Dias-Scopel. A ingestão de determinada substância vai afetar diretamente a criança e os cuidados em torno das resguardantes emergem. Entretanto, as formas de afetações possuem dimensões interessantes como as narradas aqui,

Dentre todas as consequências da ingestão de um alimento inadequado, a pior para a saúde da mulher era o risco de hemorragias, de “*arriar o sangue*”. Por exemplo, não podia comer porco criado em casa, pois “*pode dar sangramento e até matar a mulher*”. Ao longo de nossa listagem, Lara insistiu que a mulher parida “*só pode comer comida fina mesmo*”. Assim como o porco doméstico, a carne de caça de veado também podia provocar hemorragia na mulher. Derivados da farinha como, por exemplo, tapioca e biju, causavam *frio no útero*, conforme outras mulheres haviam comentado “*Peixe liso não presta*”, sintetizou Lara. Além disso, a alimentação da mãe também repercutia diretamente sobre o bem-estar da criança que mamava no peito, pois, como salientou Lara, “*vai para o leite*”. Por esse motivo, frutas consideradas azedas como manga, laranja, tangerina, abacaxi, jambu, entre outras, podiam causar diarreia no bebê. Os alimentos considerados gordurosos como a castanha e algumas espécies de peixe também podiam provocar diarreia e o bebê “*cagar verde*”. Os Mundurucu já viram bebês e crianças com diarreia perderem muito peso em pouco tempo e sabiam que, em estado grave, podiam vir a falecer. Embora a diarreia fosse também

sintoma de outras doenças sérias como o “*quebranto*”, que podia ser causado por qualquer pessoa, inclusive os pais, e cujo tratamento consistia em *benzer*, aqui me interessa destacar a restrição alimentar seguida pela mãe com o objetivo de manter a saúde de seu filho recém-nascido, além da própria saúde. Isto é, sublinhar que, do ponto de vista dos Munduruku, a dieta da mãe interfere diretamente na saúde do recém-nascido. (DIAS-SCOPEL, 2014, p. 175)

Dias-Scopel apresenta uma sequência de ocorrência em que a troca biológica de substâncias nocivas toma o corpo da mãe como veículo de propagação, “vai para o leite”. No caso dos Baré as restrições alimentares se aplicam em ambas as partes, pai e mãe. E a transmissão da agência patológica de um corpo fechado (pai e mãe) para um corpo aberto (da criança) se dá pelo processo imagético e virtual. Esse processo é muito próximo daquilo que Cordeiro escreve,

O resguardo de boca consiste de uma série de restrições alimentares impostas aos pais. Essa dieta tem início logo após a descoberta da gravidez, por isso podem ser definidos como “tabus de história de vida” (COLDING e FOLKE, 2000). A Vozinha explicou que Jeane não podia comer bicho de casco (quelônios), para evitar que o bisneto ficasse uma pessoa muito lenta, com os ossos fracos ou com facilidade para sofrer fraturas. Depois do nascimento do filho, durante quarenta dias, Jeane só pode comer frango de quintal, carne de gado e peixe escolhido, os não reimosos, como tambaqui (*Colossoma macropomum*), pescada branca (*Cynoscion Leiarchus*), tucunaré (*Cichla spp.*) e cará branco (*Geophagus brasiliensis*) e, nem pensar em provar os peixes proibidos: cará preto (carauaçu: *Astronotus crassipinnis*), matrinxã (*Brycon cephalus*), curimatá (*Prochilodus spp.*), pirarucu (*Arapaima gigas*), e, todos os de pele: surubim (*Pseudoplatystoma fasciatum*), dourada (*Salminus maxillosus*) e mapará (*Hypophthalmus spp.*). Jeane e Júnior foram também proibidos de comer carne de paca (*Agouti paca*), para evitar que o corpo do filho ficasse todo pintado (com coceira), carne de tatu (*Priodontes maximus*) e de jabuti (*Chelonoidis carbonária*), pois provocariam inflamação no umbigo do filho; assim como carne de porco e camarão, pois, além de causar sangramento no umbigo de Neymar, também causaria escorrimento em Jeane. (CORDEIRO, 2017, p.170)

Acompanhando crianças e seus respectivos pais em rezadores pude catalogar uma série de alimentos que foram consumidos e que causaram enfermidade nas crianças. Mas essa lista não era prolixa, como provavelmente encontraria se a pesquisa estivesse sido realizada em área rural indígena, já que me concentrei na zona urbana de Santa Isabel do Rio Negro. Na

entrevista com seu Valdir Elias Melgheiro realizado em 2021 também foram citados alguns alimentos que entram no rol das restrições alimentares e que se cruzam com aqueles dados colhidos nos rezadores e em outros momentos nada oportunos de diálogos sobre a couvade.

Tabela de alimentos restritos para os pais

PEIXES	CAÇAS	AVES	QUELONIOS
Surubim (<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>)	Anta (<i>Tapirus terrestris</i>)	Papagaio (<i>Amazona aestiva</i>)	Jabuti (<i>Chelonoidis carbonaria</i>)
Pirarara (<i>Phractocephalus hemiliopterus</i>)	Queixada (<i>Tayassu pecari</i>),	-	Cabeçudo (<i>Peltoderus dumerilianus</i>)
Piraíba (<i>Brachyplatystoma filamentosum</i>)	Caititu (<i>Tayassu tajacu</i>)	-	Tracajá (<i>P. unifilis</i>),
Peixes-lisos (pimelodídeos)	Paca (<i>Agouti paca</i>)	-	Irapuca (<i>Podocnemis erythrocephala</i>)
Puraquê (<i>Electrophorus electricus</i>)	Coatá (<i>Ateles marginatus</i>)		Tamatá <i>Hoplosternum littorale</i>
Mandi (<i>Pimelodus pohli</i>)	Tatu (<i>Dasypodidae</i>)		

A tabela acima se refere aos animais cuja população urbana tem mais acesso e, de certa forma, acabam consumindo-as de forma mais frequente. Consumir estes animais por parte da mãe ou do pai, provocam uma série de enfermidades e em todos os casos, aspectos do animal é passado para a criança. Aspectos estes ligados a forma, cores, texturas, sons e imagens. Em entrevistas com o Senhor Valdir Elias obtive a seguinte narrativa:

Eu: Seu Valdir, e em relação a alimentação, eu me lembro que quando meu filho nasceu algumas coisas eu não podia comer. O senhor pode me falar um pouco sobre essas coisas, esses alimentos proibidos (riso).

Sr. Valdir: na verdade, Paulo, não é que seja proibido, sabe. É um conselho que a gente pede pros pais não comerem certos alimentos que fazem mal pra criança ainda pequena. Como eu te falei antes, Paulo, a criança está com o corpinho dela muito frágil ainda. A imagem dela é bem fraca e deve ter cuidado. Alguns alimentos fazem mal porque tem uma força que age, sabe. O pai já está com o corpo fechado e não vai afetar ele se ele comer as coisas, só que ai tudo vai pro filho dele.

Eu: o senhor poderia me dar alguns exemplos desses alimentos?

Sr. Valdir: olha, quando o pai tá com criança nova ele tem que ter muitos cuidados. É que nem a mãe, tem que resguardar também

(risos). Por exemplo os pais, não podem comer certos peixes, principalmente os lisos. Esses são muito perigosos para as crianças. Também tem outros que é bom evitar, como por exemplo comer tucunaré.

Eu: o que acontece quando os pais comem tucunaré?

Sr. Valdir: quando o pai consome a carne do peixe tucunaré a criança tem alucinações, da febre alta. Ela chora bastante e cria “susto”. A criança é afetada na visão dela, Paulo. Ela se vê como se estivesse na água. Ai vê pintas dos tucunaré na visão dela, essas pintas ficam boiando na visão dela e elas ficam com medo. Depois fica parecido com água, como se a criança sentisse que estava dentro da água, ela vê até plantinha de água ao redor dela. Umas figuras coloridas e brilhantes. Tudo na vista dela. Bolinhas, estrelas, brilhos e ai ela vê já os tucunaré nadando perto da cara dela ai ela se assusta e começa a se afogar na visão dela. Essa é a imagem que ela vê, só que essa imagem também afeta a imagem da criança e ela começa a puxar fôlego a gente vê direitinho como se ela estivesse se afogando de verdade, cheirando água, mas só ela vê.

Eu: mas ela se afoga de verdade ou é como só se tivesse mesmo?

Sr. Valdir: bem, Paulo, eu acho que é de verdade, porque que tudo que acontece na imagem da criança afeta o corpo dela. Eu acho que tipo isso.

Eu: o que mais seu Valdir o senhor pode falar sobre essas comidas que afeta a criança.

Sr. Valdir: tem muitas comidas, Paulo. Mas é mais peixes e caças. Aves não me lembro, até mesmo porque aqui na cidade a gente come mais galinha congelada (risos). Mas, por exemplo, cabeçudo. Se o pai ou a mãe comer cabeçudo, rapidinho a criança vai sentir. Todas as dobrinhas começam a ficar assado, irritado, sabe. Vixi Paulo, o pescoço da criança fica horrível, Deus me livre, fica grosso que nem de cabeçudo mesmo. Fica igual. A criança sofre bastante.

(Entrevista com Sr. Valdir Elias, Bairro Santa Ana, 2020)

Esse trecho da narrativa do senhor Valdir Elias me lembrou uma dessas vezes que estava na casa de um rezado no bairro do Santa Ana. Eu tinha levado meu filho para rezar por que ele estava com *fartio*, ou seja, ele não queria comer e andava sem fome. Cheguei na casa do rezador um pouco atrasado, um pouco depois da 18h, como é de costume. Quando cheguei no alpendre da casa, já tinha um rapaz com um bebê. Havia assadura nas pernas e nos braços. As dobrinhas da pele na altura do cotovelo e do joelho estavam muito vermelhas e a criança

resmungava devido a coceira. Nisso o rezador se aproximou e verificou a criança. Puxou um banco e depois tirou do bolso da calça um terço de contas de plástico, daqueles que brilha no escuro. Deu um beijo na cruz e começou a rezar na criança. Quando ele passou da perna para os bracinhos da criança ela ficou mais calma. Depois ele perguntou do pai se ele tinha comido cabeçudo (*Peltoderus dumerilianus*) e o rapazinho falou que não, mas depois no final da reza lembrou que tinha comido uma farofa, mas havia apenas provado. Depois conversando com esse rezador perguntei como isso acontecia, e ele me disse:

Rezador: professor, o pessoal chamam de reima. Mas é tipo isso mesmo, professor. Quando você é pai de criança nova as coisas que era pra ir pra você vai tudo pro bebê, por isso tem que tomar cuidado.

Eu: eu vi mesmo como tava o bebê do rapaz.

Rezador: mas agora já vai passar. Eu já rezei e não tá forte porque era só resto dele na farofa. Agora se ele tivesse comido de verdade, aí sim. O senhor já ouviu falar de troca, professor?

Eu: já sim senhor.

Rezador: pois é quase isso, só que a troca é perigosa! Já rezei em muitos casos que deu de salvar, mas tem caso também, professor que foi muito tarde e a criança veio a falecer...(pausa), muito triste professor.

Eu: eu imagino.

Rezador: no caso aqui dessa criança que acabei de rezar é quase isso professor. Só que aí tava bem levinho. Quando o pai come, a carne do bicho tem força, sabe, reimosa, como dizem (risada). A imagem do bicho tenta ficar na criança, só que leve. Mas aí gruda na criança porque o pai comeu, era pra ir pro pai, mas o sacana já é velho e tem o corpo fechado. Eu mesmo rezei pra fechar o corpo dele, professor. Quando a imagem do bicho passa pra criança ela muda o corpo da criança, não sei o senhor acredita, mas é assim professor. Daí a criança vê assombração na vista dela, a pele da criança fica quem nem o couro do bicho que o pai comeu, se come paca, fica todo pinima (pitado), se come quelônio fica grossa a pele, e por aí vai, professor.

(Em ocasião de consulta, casa do rezador, próximo do lago São Judas, 2019)

Desta forma podemos deduzir que a restrição alimentar, na couvade baré, opera dentro da categoria imagética da predação onde o consumo revela uma perigosa rede de

relação de sobreposição de imagens. Comer significa relacionar-se com outrem. Carlos Fausto, em seu texto, sobre comensalidade e suas restrições vai nos pontuar,

Os resguardos procuram evitando que tomem direção errada. Não se trata de obviá-los, mas de evitar que esse potencial de movimento seja apropriado por outros sujeitos do cosmos. Por isso, nesses momentos, o universo relacional deve ser limitado. O número expressivo de restrições alimentares durante os resguardos sugere que comer é uma atividade particularmente delicada, pois pode converter-se em uma relação social entre sujeitos. Mesmo todo o processamento xamânico e culinário não é suficiente para transformar o consumo alimentar em uma relação segura entre um sujeito-ativo e um objeto-neutro; resta sempre um traço de atividade e subjetividade no animal, de tal modo que, em certas circunstâncias, é preciso de quase tudo se abster. (FAUSTO, 2002, p. 22)

Cabe instituir a restrição alimentar na couvade para regularizar e controlar esses processos de transformação e permutação de imagens entre o devir humano e o de outras humanidades. Para evitar que ocorra uma alimentação indevida e que não possa afetar a crianças, os baré desenvolveram mecanismos de segurança alimentar dentro da couvade. De forma antagônica em que *mesmo todo o processamento xamânico e culinário não é suficiente para transformar o consumo alimentar em uma relação segura* o benzimento da farinha elucida o bloqueio da ação patológica contida na quebra da restrição,

A criança estava bem ruim. O rezador já estava a três dias fazendo reza, mas a doença não largava o curumim. E gente se cuidava, não comia certas coisas, por que faz mal, ou como dizia minha finada avó, é reimoso. A gente não sente, mas a criança sofria muito. A gente foi num rezador vizinho da minha mãe lá no bairro do Santa Inês, ele não era baré, mas também rezava bem, disque. Quando meu tio-avô chegou ele viu o bebê e me perguntou porque o bebê tava assim. Eu disse pra ele que foi porque eu tinha comido irapuca quando fui pescar. Ai ele perguntou se já tinha rezado, ai eu disse que já tinha levado pra rezar. Ai ele mandou ir no senhor perto do lago. Eu fui lá. Quando cheguei lá, o rezador rezou no bebê e depois perguntou se eu tinha comido irapuca. Ai eu falei que sim. Ele falou que faltava só um pouco pra desgrudar do bebê. Mas ele já ia melhorar. Me pediu pra levar farinha pra ele rezar. Depois, outro dia, eu levei e ele rezou. Agora quando eu vou comer qualquer coisa que não pode comer, eu misturo a farinha rezada e não afeta mais o bebê, professor. Eu fico encabulado, mas é verdade mesmo, professor! (relato de um pai no Posto do São Judas, 2022)

O benzimento da farinha de mandioca é um paliativo aplicado as agências predatórias dos seres e ações patológicos. Seu consumo “junto a⁵³” reduz a atividades da doença de forma mais ampla e evita um mal maior a criança em seu estado de dupla liminaridade. Segundo Olivera (2016), pesquisadora entre os Tukano do rio Tiquié aponta que,

Benzimento é o termo utilizado em português na região do Alto Rio Negro para designar *bahsese*, encantações xamânicas proferidas pelos *benzedores*, especialistas xamânicos denominados, na língua tukano, *kumua*. Os Tukano possuem um vasto repertório de encantações. Algumas encantações xamânicas são realizadas por ocasião do nascimento da criança e repetidas em momentos de passagem de seu ciclo de vida (SILVA, 1977; REICHEL-DOLMATOFF, 1975; LANGDON, 1975; BUCHILLET, 1988, ANDRELLO, 2004; CABALZAR, A. 2005; CABALZAR, F. 2010; HUGH-JONES, S. 1979. (OLIVEIRA, 2016, p.32)

Mas, o benzimento tem suas nuances e seus trejeitos. Oliveira (2016) vai demonstrando ao logo do seu texto que há uma variedade de benzimentos quando afirma *para mim, um benzimento de nominação feito com caxiri e de forma pública certamente se tratava de uma inovação*. Benzimentos relacionados a cura, *livramento*, para se ter sorte, caça, ciclos da vida e até para “manejo ambiental”. Oliveira ao tracejar o itinerário da mitologia tukano da cobra-canoa vai escrever que,

os demiurgos recitam vários benzimentos que seriam utilizados pelos seres humanos atuais, dentre os quais aqueles já mencionados relativos ao ciclo de vida da pessoa, rezas de proteção, reza para ter saúde. Além disso, derivam de eventos acontecidos nessa viagem primordial as fórmulas de outros tantos benzimentos. (OLIVEIRA, 2016, p. 79)

Assim, o benzimento da farinha, pelo pajé Baré, tem a capacidade de amenizar o impacto da ação sobre a imagem da criança.

⁵³ Aqui o consumo da farinha benzida é feito junto com o animal de consumo restrito. Na hora de se alimentar o pai ou a mãe jogam um pouco de farinha sobre a carne me questão e faz o consumo sem medo de que possa afetar a criança.



Figura 14: Criança sendo afetada por alucinações depois do pai ter comido tucunaré. Descrição de um pai baré. Desenho de campo, 2021.fonte: autor.

4.4. **REYURI KUTARA, TE REMUNHÃ YAWÉ⁵⁴! O MAL-ESTAR NAS RESTRIÇÕES FÍSICO-BIOLÓGICO.**

A quarta restrição (restrições físico-biológico) remete a dois tipos de afetação: afetação direta e indireta. Na afetação indireta, os pais, por exemplo, não podem torar (cortar ao meio) bananeiras (*musaceae*), sororoca (*phenakospermum guyannense*) ou alguma coisa saliente como, por exemplo, um prego fixado em algum lugar. A negligência a esta restrição faz com que o umbigo da criança sangre, provocando hemorragia e, conseqüentemente, se não estacando (pela medicina tradicional, a qual implica intervenção de um rezador) a tempo, à morte. Assim, percebemos que a ação indireta dos pais provoca uma ação direta (mas de caráter indireta) na criança. As narrativas anteriores ilustram bem os aspectos dessa restrição.

Na afetação direta o pai é aconselhado a não fazer esforço físico. O esforço físico do pai e o seu cansaço, consequência da atividade braçal, como por exemplo, carregar peso ou executar algum trabalho exaustivo pode ocasionar na criança um estado de cansaço. A negligência a essa restrição ocasiona um mal-estar na criança cujos sintomas são a asma, contorções e convulsões espasmódicas.

O lugar das necessidades biológicas também deve ser bem observado pelo pai. Um deles, por exemplo, é urinar em água corrente (rios, igarapés, bicas, etc) acarretando na obstrução urinária do bebê. A seguir podemos ver uma síntese da atividade física e suas conseqüências.

Ação ou atividade física	Sintomas na criança
Fazer força	Contração muscular (corpo, rosto espremido)
Olhar a criança estando cansado	Cansaço sem causa aparente
Torcer fraldas do bebê	Contração muscular (estômago)
Trepar açaí (ou outra palmeira)	Contração muscular (pernas fracas)

⁵⁴ Trad: volta depressa, não faça isso!

Corta sororoca	Sangramento no umbigo
Carregar a criança sem conversas	Falta de orientação
Urinar no rio	Infecção ou continência urinária
Olhar a criança com fome	Choro intermitente

As restrições desses níveis englobam uma dimensão maior e amplia para além dos limites dos pais. Isso implica dizer que qualquer pessoa da família pode ativar o gatilho do mal-estar na criança ao vê-la com fome, por exemplo. Pai, mãe, tios, avós entre outros, não podem olhar para a criança quando se chega em casa com fome. O olhar carrega agência e se conecta as contrações da barriga (movimentos peristálticos). Essa contração da fome é transferida para a criança, daí deve se evitar.

Os *cuidados* com a roupa de Neymar, realizados no meu segundo dia na casa, consumiram toda a manhã das três, mais precisamente de dona Esmeraldina que conduziu o ritual para *curar* as peças do enxoval do primeiro bisneto dela. Ela explicava o porquê de cada ação para a futura mamãe, e Gegê se revezava, ajudando as duas, e cuidando do almoço. (CORDEIRO, 2017, 151)

Desta forma os corpos baré são pensados como um contínuo de ligações imagéticas construído e desconstruído pela fenomenologia do olhar. Aspectos físicos dos objetos e do corpo estão ligado a imagem do devir-humano. Há um entrelaçamento frágil entre a imagem do devir-humano e o seu meio. O corpo-imagem da criança está susceptível as menores ações que se possa imaginar. Ações corriqueiras simples, como ir e voltar da roça, pode se tornar uma grande armadilha para a criança recém nascida

Faz já um tempinho, acho que em 2010 ou 2009. Minha filha tava com bebê novinho. Tinha alguns meses, eu não me lembro bem, professor. Mas eu lembro que não tinha um ano ainda não. Dai a gente tinha conduzido mandioca pra deixar de molho, mandioca mole, sabe. A gente ia fazer farinha. Farinha as vezes ta barata, mas as vezes fica cara porque o povo resolve fazer tudo junto e quando acaba ai ninguém encontra e quando encontra fica o olho da cara (risos). Voltando pra história, eu tava com minha no sitio. Ai a gente foi pegar macaxeira na roça e ela ficou na casa de forno. Não ficava muito longe não, professor. A gente tava puxando e catando maxixe,

tinha muito, sabe. O senhor acredita, professor, que do nada a minha filha aparece com a criança. Puxei uma sombrinha por que tava muito quente, muito quente mesmo. Ai ela sentou com o bebê no braço. A gente ficou ai umas meia hora eu acho com ela, mas a gente já estava ai faz um tempinho, sabe. Falei pro meu velho que não era pra encher muito o aturá porque o bebê tava ai com a gente. Dai voltamos. Eu perguntei da minha filha se ela tinha conversado com o bebê, se ela falou pra ele que ele tava indo com ela pra roça. Ela me disse que tinha falado. Tudo bem, eu não falei mais nada porque ela sabe como que é, ela é velha não precisa ficar ensinando padre velho a rezar ave maria, sabe professor. Só sei professor, que depois de um tempinho o bebê começou a ficar estranho, sabe. Sei lá, professor, tipo ele ficava olhando pra cima e pra baixo...as vezes o olhar do bebê parecia que tava olhando vago, sabe. A agente de saúde passou em casa e viu o bebê e perguntou se ele tinha alguma síndrome...(risos) eu nem sei o que que era isso, esse tal de síndrome. Ai ela explicou e encaminhou para uma assistente social. Eles achavam que a criança era aquele negócio de autista, eu acho. Eu mandei ela levar meu netinho no rezador, mas ela é toda doida, essa criatura, ela nem levou. Um dia professor (nesse momento a senhora cochichou bem baixinho, apesar de estarmos sozinho na calçada), minha filha saiu nem me lembro pra onde, não sei de foi trabalhar... não me lembro, mas ai, eu peguei meu neto e fui embora pro rezador. Falei pro meu velho que ia lá na casa da minha irmã no Dom Water (que é outro bairro aqui da cidade) e que meu neto ia comigo. Ai eu levei ele no rezador, professor. Eu desconfiava, mas também não disse nada. Meu velho também desconfiava mas ele também não falava nada. O rezador assim que começou a reza foi logo me falando. Teu neto não ta aqui não. Ai professor, me deu um ódio, sabe. Ai rezador disse, pelo que eu vi parece uma roça, tem um pé de piquiá bem grande. Era a nossa roça mesmo! O senhor acredita? Minha filha mentiu a gente. Ela não conversou com o bebê dela que eles iam pro mato e aconteceu que o espirito do meu neto ficou na roça. Ele não sabia voltar pra ele. Ai o rezador tirou uns dias até o bebê voltar de novo pra ele. Ai ele não tava mais aérea. (Conversa com Dona Maria, 2022)

Ao perguntar da Dona Maria como que isso ocorre ela me explicou da seguinte forma:

Professor, é assim. Quando a criança é bem pequenina, o espirito da criança é bem fraquinho também. Isso pode causar muito problema pra ela, sabe. Ela não tem consciência das coisas toda, então é por causa dos pais que ela sente o mundo. Ela vê as coisas através do pais, principalmente do pai, porque a mãe já tem cuidados próprios

né. O espírito da criança tem movimento próprio, professor. Quando a gente vai pra mata com criança a gente conversa com ela. A gente cochicha no ouvido da criança assim: olha, a gente ta indo pra roça, tá. Aqui é o caminho, você ta aqui com mamãe, papai taqui, vovô e vovó também tabom? Esse é caminho, olha por aqui que a gente vai. Ei ai, professor, a gente, a mãe ou quem ta carregando vai conversando com a criança no colo. Na volta a mesma coisa. A gente vai aviando a criança assim: meu netinho, estamos voltando tabom? É por aqui que a gente veio. Não vai ficar por aqui não, tá. Volta com a gente pra não ficar no mato ai de noite. E ai, professor a gente vai voltando. As vezes a gente até quebra folhinha de açaizeiro ou galhinho de alguma plantinha para marcar a volta aí facilita o espírito da criança voltar caso ele demore, sabe. É assim, professor, que é.

Eu: e na cidade, também pode ocorrer isso, de perder o espírito?

Dona Maria: (risada alta) esse professor é engraçado. Pode acontecer sim, professor. Quando você vai em rua que você não conhece ou nunca passou com bebê também pode perder espírito, mas como é um lugar movimentado e mais fácil de se orientar do que no mato, a criança aprende rápido o caminho. No mato é mais complicado de andar.

Eu: Dona Maria, e os sintomas o que a criança sente?

Dona Maria: professor, quando a criança perde o espírito dela no mato, ela fica lá andando, as vezes brincando, sabe. Tem rezador que chama espírito de imagem da criança. Eu não sei se é imagem ou espírito, professor. Acho estranho chamar de imagem (risos). Eu chamo logo é de espírito, sabe, professor. Então, professor, o espírito fica la no mato e a criança fica perdida. As vezes ela chora muito. Chora até dormir as vezes. Quando fica demorado a criança fica aérea, fica olhando assim pro nada, pensamento dela fica longe, professor. Ela não entende, não escuta, o olhinho dela fica sem vida, sabe. As vezes ela fica molinha, porque não tem o espírito dela dentro.

Embora as condições aqui não sejam diretamente catalogadas como uma restrição física-biológica, elas se enquadram nas condições de afetação por meio de ações de atividades, tal como o esforço físico. As atividades físicas e as necessidades biológicas acarretam uma intervenção hostil ao corpo-imagem da criança, uma vez que possui o espírito fraco ou corpo aberto. Ações, mesmo que aparentemente pareçam simples, possui uma carga fenomenológica que implica rompimento no processo do devir-humano da criança.

4.4. O MAL-ESTAR NAS RESTRIÇÕES AUDITIVAS.

Uma das restrições com menos incidência, mas que pode ocorrer é a restrição auditivas. Assim como o ver o tocar, o ouvir também acarreta em enfermidade pra criança. Não chega a ser perigoso, mas causa bastante transtorno para os pais. Em 2017 eu estava no sítio da Ribeira em um aniversário. Tinha muita gente lá e no colo de uma senhora tinha um bebê que aparentemente estava gripado. O bebê era bem novinho. Perguntando sobre a gripe do bebê ela me falou:

Senhora: Paulo, não é gripe não (risos). É por causa do pai dele.

Eu: como assim?

Senhora: a gente tava lá no sítio da mamãe. A gente foi esperar torrar farinha lá. Como eu estou ainda de finalzinho de resguardo a gente foi ver como que tava lá. A gente dormiu lá mesmo. De noite o pai dela acordou pra mijar. Ele falou comigo e saiu dizendo o que ia fazer. Eu ainda disse pra ele, cuidado onde tu vai mijar, por causa do bebê. Ai ele saiu, depois os cachorros começaram a latir e latia muito. Papai achou que era caça e saiu, ele tava mesmo ai e foi junto. Depois de um tempo eles voltaram, mas não viram nada. Só que de manhã o bebê estava fazendo o som esquisito: romm, room, romm. Minha mãe viu aquilo e ficou olhando. O bebê ta com sinusite mãe. Mas ai ela me falou que aquilo não era sinusite não era tatu.

Eu: tatu, como assim?

Senhora: tatu, Paulo. Meu marido tinha ido tomar banho. Ai minha mãe atalhou ele e perguntou dele se tinha visto tatu. Ele falou que não, tava muito escuro ontem a noite, mas ai parece que os cachorros acudiram o tatu perto de um toco, ele tava fazendo aquele barulho dele, eu tentei puxar pelo rabo, mão não consegui. Ele tava la no fundo fazendo o barulho, romm romm! Olha ai, minha filha, o responsável da “sinusite” do meu neto.

Conversando depois com outras pessoas me explicaram que a criança tem o espírito fraco e como os pais fazem acaba afetando-a, a criança acaba imitando os sons de alguns animais, como por exemplo, o som do tatu que o pai ouviu. Quando o pai ouve alguns sons de animais como o de tatu, da narrativa, de macaco, guariba outro bicho, a criança assimila esse som. Explicaram-me que a imagem da criança vai encontrar o som no ouvido do pai e ai nesse “lugar” do som, a imagem da criança se senta com o som do animal e ele a ensina. A criança

então passa a tentar imitar o som desse animal e fazer mímica. Nesse lugar a criança e o animal interagem, este ensina-a a sê-lo até se misturarem os espíritos ou imagens. Essa ação faz com que a criança passa a imitar o som do animal ou algum gesto dele. Como me explicaram, não chega a levar uma criança a óbito, pois não é uma troca, é uma assimilação. No corpo da criança se faz as sequelas, choro constante, perda de consciência ou perca motora, parecido com a síndrome de Heller⁵⁵. A criança não consegue interagir porque seu espírito não se encontra em seu corpo.

As restrições auditivas se aplicam aos sons dos animais, mas também barulhos ensurdecedores ou barulhos instantâneos (como foguete, tiros de espingardas, ou de panela caindo, baques em geral) podem ocasionar um mal-estar na criança que os baré denominam de *susto*. Um susto pode ocasionar febre, diarreia, choro intermitente, perturbação mental e até coma. Manter a criança em um ambiente saudável significa proporcionar um ambiente onde as restrições podem ser observadas e a criança assumir seu devir humano de forma plena.

⁵⁵ A síndrome de Heller, também conhecida como *Perturbação Desintegrativa da Segunda Infância*, é uma doença degenerativa do cérebro. Nessa síndrome a criança apresenta desenvolvimento motor e intelectual normal até os 3 anos de idade (às vezes mais) e, a partir de determinado momento, começa a perder todas as capacidades anteriormente adquiridas, passando a ter comportamento semelhantes aos do autismo. (<https://www.tuasaude.com/sindrome-de-heller/>).

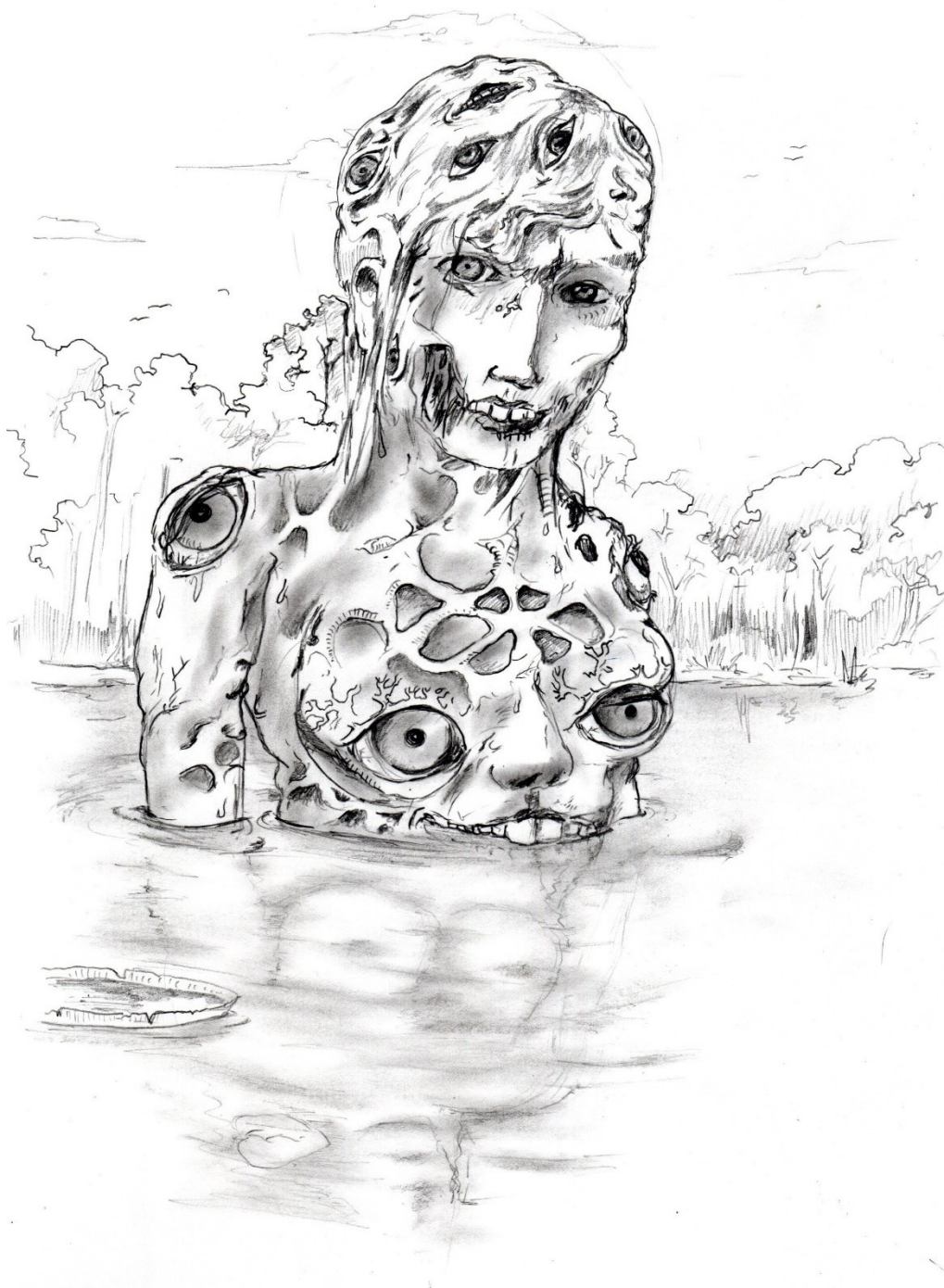


Figura 15: Descrição de um encantado “ele” por um rezador do bairro do Santa Ana, Santa Isabel do Rio Negro. Desenho de campo, 2021.fonte: autor.

3.4. MULTIPLICANDO OS BINOMIOS.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, pude compreender de que forma os processos de restrições durante a couvade possibilita a produção do corpo e de como sensações são transformados em conceitos que depois voltam para si como visão de mundo. A couvade se mostra cada vez mais complexa quando os binômios (corpo aberto/corpo fechado, espírito fraco/espírito forte, corpo inteiriço/corpo não-inteiriço, imagem/corpo, pai/filho) já mencionados são multiplicados. Essa multiplicação está ligada a dimensões da cosmovisão baré sobre elementos que passarei a denomina-los de metapatológicos.

Um dos elementos *metapatológicos*⁵⁶ é o **Sarwã**. Ele consiste em um estado de debilidade psicossomático. O sarwã age sobre o corpo. O elemento causador do estado sarwã é o **pitiú**. O **pitiú**, termo advindo do Tupi Antigo **pytiú**, significa literalmente o mau cheiro que exala do peixe, mas também, pode ocorrer **pitiú** (cheiro forte) nas caças, em algumas aves, como por exemplo, na galinha de granja e com vegetais, embora estes sejam mais raros.

O pitiú é responsável por boa parte do estado doentio (sarwã) que afeta as crianças. Assim, o pitiú não é entendido apenas como um elemento químico (mau cheiro, odor quaisquer), mas também como uma emanção patológica, uma agência maléfica que afeta a criança no seu estado “de corpo aberto” a qual entra em contato deixando-o em estado de sarwã, logo tornando-o mais aceitável a agência predatória da quebra das restrições.

Para entendermos qual a noção que está por trás da ação **sarwã**, precisamos compreender que tal termos está ligado a ideia de predação. Predação, culminada na morte da criança, totalidade da criança “trocada” é o resultado da inversão dos “espíritos” (dimensão imagética) e do constante estado de **sarwã**.

⁵⁶ O termo *metapatologia*, utilizado por Abraham Harold Maslow, será resignificado aqui dentro das propriedades do perspectivismo ameríndio como veremos mais adiante.

Essa troca de imagem/corpo está presente em vários contextos indígenas, como relata Lagrou (2007) em seu trabalho com os kaxinawá. Basques resenhando Lagrou diz,

O tema central que permeia toda a reflexão é a agência, o poder das imagens (gráficas, poéticas, materiais e corporais) de dar forma a idéias centrais do povo Kaxinawa sobre a pessoa humana e suas relações com outras pessoas (humanas e não-humanas) e com o mundo envolvente. Com base na análise da relação entre a forma e a ausência da forma, ou entre a criação e a destruição das formas, Els Lagrou aproxima-se de uma teoria nativa da imagem que se produz na tensão entre imagens *encorporadas* e *desencorporadas*, imagens sólidas e imagens fluidas, imagens enraizadas e desenraizadas, imagens visíveis e invisíveis. (BASQUES, 2007, p.423)

Neste aspecto, a couvade baré não é apenas um sistema de restrições que interdita o pai de seus afazeres cotidiano para o bem da criança, a couvade é em si um sistema de relações sociais, práticas de sociabilidade entre humano e não-humanos. Tal qual os kaxinawá, os Baré também repousam na agência da imagem da criança como ponto importante da negociação da formação da pessoa. É uma troca de favores, onde a virtualidades dos corpos envolvidos, em sua feitura, carrega a binomia da cosmovisão do *devoir* baré. A oscilação entre saúde, estar doente e a *limiaridade*, que ela implica, é uma constante dessa realidade.

No corpo da criança, ainda não inteiriço, o espírito fraco está desorientado. As crianças ao nascerem, depois de saírem de seus lares, para as roças e sítio passam por um processo de comunicação. A mãe ou o pai, quando as levam pela mata, sitio ou roças, distantes do local em que habitam, costumam sussurrar para a criança, “estamos indo pra roça, bebê. A gente vai, mas daqui a pouco a gente volta”, “já estamos voltando, tá”, “papai e mamãe está aqui e vamos voltar pra casa juntos, tá”. Isso ocorre porque a imagem da criança não está fixa em seu corpo, pelo fato dele ainda não estar inteiro, o que pode ocorrer uma transformação/troca com algum não-humano. Essa tensão entre imagem e corpo, negociação (através das restrições) e tensão é uma luta constante e do qual podemos também observar entre os kaxinawa de Lagrou, quando diz,

É na luta pelo controle da forma que se baseia a sócio-cosmo-política Kaxinawa. Porque forma, atenção e cognição são indissolúvelmente imbricadas para os Kaxinawa, as transformações sofridas pelas formas adquirem importância ontológica inestimável. Mas somente os *yuxin*, espíritos, estes humanos não-humanos do universo Kaxinawa, possuem o poder de transformar sua forma, seu corpo ou sua roupa e é esta fluidez da sua forma o verdadeiro perigo que representam para os humanos. São seres sem corpo, porém desejosos dos corpos, seres sem forma fixa que desejam transformar e mutilar as formas sólidas dos corpos humanos. (LAGROU, 2007. p. 28)

Desta forma compreendemos que a imagem, enquanto identidade, e a alteridade do corpo, indissolúveis entre si, está, como referenciou Basques, *na relação dinâmica e temporal entre fixa e não fixa* para os Kaxinawa, ou na relação entre *corpo inteiro e corpo não inteiro*, nas categorias dos próprios Baré.

Os binômios são elementos essenciais e estruturantes das restrições da couvade baré. É partir dele que podemos rascunhar as ideias delineadoras das metapatologias, dos quais afligem, perturbam e distorcem os processos do devir humano na criança. As narrativas até aqui alçadas e construídas (e desconstruídas também) envolvem os binômios de forma eloquente, estruturadas a partir de uma sequência de fenômenos visuais, táteis, sonoras, palatais e físico-biológico.

5. CORPOS INACABADOS: A NOÇÃO DE CORPO.

A vivência no dia-a-dia da pesquisa com os baré, acompanhando alguns rezadores, pais com seus filhos e, principalmente, os encontros inesperados (em posto de saúde, casa lotérica, calçadas e nas ruas, bem como o encontro com minhas anotações, quando eu estava na posição dos meus interlocutores, com meu filho passando por esses mesmos processos, faz com que a reflexão antropológica adquira tal dimensão que o exercício da escrita etnográfica se torna um problema hercúleo. É nesses momentos, e principalmente depois desse *time*, que o conceito de escrita densa, de Geertz, vem a calhar.

Durante vários momentos do meu campo, mais especificamente a noite, enquanto estava na rede repousando das atividades do dia, ficava remoendo as palavras e as anotações que fizera durante o dia. Repassava algumas narrativas. Palavras-conceitos, tais como, espírito fraco, corpo inteiriço, corpo fechado e corpo aberto, corpo doente, imagem do corpo, corpo-imagem, entre outros, ficou claro que o lugar essencial da couvade é o corpo. Mas, que corpo era esse? Como esse corpo se comporta nesse mundo baré? Como abordar esse corpo de formar a entender o que ele quer dizer e como ele quer se manifestar nesse fluxo da vida que chamamos de realidade?

É fato que o corpo vindo sendo focado na antropologia ameríndia como sendo aquele lugar que nos possibilita ampliar o leque de entendimento sobre outros elementos que compõe a cosmovisão de um povo, Melissa Santa, na sua etnografia sobre os tucanos hausirõ faz uma eloquente explanação quando aponta que

Seeger, Viveiros de Castro e DaMatta (1979) propõem a realização de uma avaliação das categorias de análise, temáticas e formas de abordagem acerca das sociedades indígenas no Brasil e inauguram o uso da noção de pessoa para o entendimento a respeito das sociedades ameríndias, argumentando que a especificidade dessa noção nessas sociedades se refere ao fato de elas terem como idioma central a corporalidade. Ou seja, a fabricação da pessoa exige uma fabricação do corpo, que é ao mesmo tempo matriz de símbolos e suporte de identidades e papéis sociais e ocupa posição organizadora nessas sociedades. A “sócio-lógica indígena se apoia numa fisiológica”. (OLIVEIRA, 2016, p. 175)



Figura 16: Lugar onde as convseras rendem mais do que entrevistas. Casa de Forno de Sítio, Sítio Ribeira, Santa Isabel do Rio Negro/AM. Arquivo de Campo do Autor

Essa reflexão poderia fazer parte das primeiras palavras lançada nessa tese. Mas só agora, posso olhar para trás e, olhando através das entranhas das narrativas que me assaltavam na rua, é que poderia lançar alguma indagação mais pertinente. Para essa empreitada muitas ferramentas analíticas poderiam compor meu mezanino, mas é em Mauss de um lado e do outro Merleau-Ponty que me serviram como armadura ocular. Essas duas figuras, um da antropologia e o outro da fenomenologia, poderiam me dar a lente ou a armação necessária para ver o que não é tão óbvio, a saber o corpo e sua corporeidade.

O corpo que está envolvido na couvade baré, como já percebemos, é um corpo com traços fenomenológico (Merleau-Ponty), mas também é uma realização social (Mauss), isto é, o mundo é apreendido pelo e no corpo, no qual instituímos a ordem social. Isso ocorre porque na concepção dos baré o universo é, por sua essência, transformativo, portanto, perigoso e auspicioso. E nessa perspectiva que encontramos o corpo, em *Técnicas do Corpo* como sendo o primeiro instrumento do homem. Segundo Mauss, o corpo seria uma construção cultural específica de uma sociedade específica, já que culturas diferentes usam seus corpos de formas diferentes, logo, podemos afirmar, segundo o autor, que não existe uma “naturalidade” naquilo que achamos “natural” no fazer do homem,

A ideia de Mauss a respeito do corpo como matéria-prima e produtor da cultura pode gerar um tipo de entendimento no qual o corpo é determinado social ou culturalmente. De fato, estamos habituados a tecer críticas justamente à visão oposta, ou seja, aquela que opera partindo da ideia de um determinismo biológico e ignora ou nega as implicações da vida social na educação e na construção dos corpos. (DAOLIO, 2012, p.185)

O corpo baré da couvade não é o mesmo corpo pós-couvade. Um corpo limiar, carregado de uma corporeidade virtual e fenomenológico. Um corpo que institui ordem às relações na família nos vários círculos concêntricos de relacionamentos entre humanos e não-humanos. Pelo fato de o corpo está em processo de construção, ou seja, inacabado, ele está sujeito a predação e o cuidado com a atividade dos não-humanos se materializa através da

observação das restrições. Tal como os Kaxinawá, os Baré, entendem a periculosidade dessa relação, uma vez que como, os *yuxibu*, o corpo pode ser transformado ou trocado,

ser *yuxibu* significa possuir poderes transformativos extraordinários, já que esses animais podem mudar de forma quando querem e então ser vistos não apenas como animais quando são na verdade humanos, mas como seres que são mais do que humanos. Eles são demiurgos, mestres da transformação. Eles são *yuxibu* porque são mais *yuxin* (agência, potência) do que corpo e, portanto, não precisam estar ligados a um corpo específico para agir de forma *encorporada* no mundo. Pessoas e animais são mais corpos que *yuxin* porque não podem trocar sua pele quando querem, estão confinados à sua forma corporal para o resto de suas vidas. (BASQUES, 2007, p. 431)

Então, compreendo que na perspectiva dos Baré um corpo se apresenta inacabado até se torna inteiro, ou nas palavras dos baré, inteiriço. Seu corpo está associado a um processo de construção pós-uterino. As técnicas de fabricação desse corpo inacabado são as restrições ou suas observações. Pai e mãe cruzam a imagem do corpo da criança com as suas imagens e nesse processo de garantir a imagem final do filho. É um processo delicado, porque o olhar tem agência, ou ouvidos podem transmutar, o toque pode contaminar, degustar pode ameaçar e o fazer pode matar. O corpo inacabado pode ser esse lugar perigoso, mas necessário.

6. OS BARÉ E AS METAPATOLOGIAS

Em trechos anteriores propomos o conceito de *metapatologia*. As metapatologias são patologias que extrapolam a ordem biológicas e das de ordem psicológicas. No final de 2020, depois de amenizada os casos de covid-19 aqui no município de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas, era bastante comum ouvir comentários, entre os kariwas e até entre indígenas baré, de que algumas doenças das crianças eram psicológicas, se o pai come um peixe reimoso⁵⁷ a criança fica doente porque o pai “acha” que ela vai ficar doente e se adocece, a doença cometida é de ordem “natural”, isto é um peixe estragado, por exemplo. As metapatologias são erigidas no momento em que a criança doente e o pai em couvade passam pelo crivo da medicina moderna, tratamento de fármaco e depois de tantos retornos a UBS acabam sendo orientados a procurar tratamento tradicional⁵⁸. Restrições, como as visuais, por exemplo, são, normalmente, a fonte das *febres sem causa aparente*. Certa vez, durante as férias de julho em 2019, acompanhei um rapaz Baré na ida ao posto de saúde aqui em Santa Isabel do Rio Negro, seu filho estava em estado febril já alguns dias. O médico, depois de todos os exames, declarou que se tratava de *febre sem causa aparente*. Esse tipo de febre, em termos técnicos, é chamada de *febre sem sinais localizatórios* ou *febre de origem indeterminada* e se refere a uma febre sem outros sintomas associados, tais como tosse, coriza, alteração das fezes ou da urina, não detectado por diagnóstico médico ou laboratorial. Essa febre pode durar semanas. Na saída do posto, um senhor, conhecido do rapaz, perguntou o que tinha a criança e ele mencionou que tinha uma febre insistente. O senhor, então, comentou sobre um rezador no bairro de Santa Ana que era muito bom.

⁵⁷ A *reima* é um tema muito recorrente entre os indígenas de vários povos aqui no médio rio negro. Se diz “não coma esta carne, ela vai te fazer mal porque é reimosa”. Na antropologia estudo sobre a reima ou o reimoso é bastante profícua, entretanto, nossa abordagem é sobre a couvade e a reima é apenas uma das facetas da restrição alimentar.

⁵⁸ Essa orientação normalmente não parte dos profissionais de saúde externos das UBS, mas normalmente de funcionários locais, como ACS, por exemplo.

No dia seguinte, por volta das 18h o rapaz levou a criança ao rezador, que depois de rezar e soprar na moleira da criança falou que o pai tinha visto cobra. Mas o rapaz não lembrava de nenhum momento de ter visto cobra. Passados dois dias, a criança já estava sem febre e o pai comentou que tinha assistido na Discovery um programa em que aparecia, de fato, cobras em um dos episódios da série. Outro caso, interessante, e que costuma ser evitado é olhar a criança quando se chega de algum lugar de trabalho, seja pelo fato de estar cansado ou com fome. Normalmente a pessoa que toma essa ação é repreendido veemente, pois isso afeta demais a criança.

O recorte acima do meu caderno de campo, tem um intuito de exemplificar de como as metapatologias, associadas as restrições, pode gerar quadros de enfermidades dentro da couvade. Através do estudo das restrições podemos entender a complexidade da couvade partindo dos seus elementos mais simples, o problema é que uma restrição não é uma simples restrição, e é nesse contexto que entender o papel das metapatologias se torna necessária, uma vez que uma restrição pode ressignificar outras restrições. O estado de couvade baré, externalizado através das restrições, reorganiza a visão de mundo dos indivíduos do povo Baré. Com base nas restrições é possível teorizar que a não-observação destas resultará em uma metapatologia, isso significa que a doença da qual a criança é acometida, dificilmente, será considerada uma patologia verdadeira por profissionais da saúde, como pude observar em campo. Essa situação também pode ser encontrada nos mais diversos contextos, como podemos observa aqui.

Os caboclos ribeirinhos do baixo Tapajós fazem distinção entre as doenças que são “da parte da medicina”, que “pertencem ao médico”, e as que são “da parte dos curadores”, “doenças de cigarro”, “descobertas pelo dom” através da reza. Essa distinção não implica, necessariamente, na constituição de realidades dicotômicas (LOYOLA, 1984), mas implica em diferentes itinerários terapêuticos. Diagnósticos e procedimentos terapêuticos são indicados pelos médicos ou pelos especialistas locais de cura, estando relacionados aos “remédios de farmácia” ou aos “remédios do mato” e da “terra”, respectivamente. As pessoas os adotam de forma complementar ou alternativa, e isso resulta de uma avaliação dos resultados terapêuticos feita

pela própria pessoa em conjunto com seus familiares. (WAWZYNIAK, 2008, 126)

Uma das características que a metapatologias implica na couvade é quanto a sua natureza. Enquanto as patologias são de natureza individual, a doença na concepção ocidental é individualizada, tanto biológico, quanto psicologicamente, o homem ocidental adoece sozinho. As metapatologias se sobrepõe a ordem da individualidade e se caracteriza pela coletividade. Entre os Baré se adoece coletivamente, uma vez que o objetivo das restrições na couvade é justamente o desenvolvimento do indivíduo (a criança inteiramente antropomórfica) que compõe o todo. As metapatologias implicam nas diretrizes da identificação e tratamento do não estar saudável, que por sua vez, implica em relações perigosas entre o devir humano e o *vir-a-ser* do não humano.

As metapatologias podem advim de duas vertentes, quebra nas observações das restrições e de ação dos não-humanos. Em alguns casos, cataloguei agentes metapatológicos dos quais cito: *ele, dono do mato* e *encantados*. Cada um desses elementos possui característica que vão gerar conflitos fenomenológicos que podem interromper o processo de humanização da criança baré.

Ele nas narrativas aparece como uma entidade observadora. Um ser que rompe e define a partir de uma moradia em um não-lugar.

Meu filho tava um tempo sem comer. Ele sempre foi uma criança peraltinha. Sempre danado, correndo e pulando. Comia bem, principalmente quando tinha açaí. A gente aqui do rio Negro, gostamos muito de comer com açaí. Na verdade o próprio açaí já é uma refeição pra gente. Mesmo assim, meu menino não comia de jeito nenhum, professor. Levei ele no posto várias vezes. Ele tomou vitamina e vários complexos pra ver se abria o apetite dele e nada. Não tinha anemia e nem nada aparente, os exames deu tudo normal. Mas meu filho não queria comer de jeito nenhum. De um tempo pra cá vi que ele tava mais magrinho. Então levei ele no rezador. Na verdade, professor, eu levei ele em dois rezadores. Depois de alguns dias de reza, um dos rezadores mandou procurar um rezador forte no bairro do Santa Ana, porque o que ele tinha era uma visão.

Eu: como assim uma visão?

Uma visão é quando um encantado olha pra você e você adoce. Ai eu fiquei triste e levei ele lá. O rezador me disse assim: é ELE. ELE tá lá. Lá de longe vendo seu filho. Tu passou na frente dele quando ELE levantou a cabeça e viu vocês. ELE viu teu menino e chamou o espirito dele. Agora a imagem do teu filho tá lá com ELE. Ele tá alimentando teu filho. ELE tem muitos olhos, na cabeça, no ombro, no peito. ELE é cheio de olho. Por isso é difícil. Ele tá escorrendo mel pelos dedos e teu filhos tá lambendo os dedos dele. Ai teu menino fica satisfeito lá. Por isso ele não come aqui. Na visão dele ele já está satisfeito, mas ele aqui tá magrinho porque ele acha que já comeu. E ele comeu mesmo lá. Vou soprar cigarro forte nele, pra ver se eu puxo ele dele.

Eu: meio assustador isso que você tá falando (ri sem jeito)

Sim, professor é mesmo. Eu fiquei com medo, porque criança já morreram de fome por cauda DELE. O pessoal do hospital fala, é desnutrição, é raquitismo e outras coisas. Mas crianças já morreu ai fiquei com medo. Mas o rezador foi forte e conseguiu tirar ele.

Eu: com reza?

Sim, reza e cigarro. Dizem os pajé que ELE é cheio de olho. No corpo todo. Não é nem homem e nem mulher, mas parece os dois. Ele fica espreitando de longe, observando os bebês. Ele também tem várias bocas e vários nariz. As vezes aparece outro rosto na barriga dele tipo mapinguari. Só que é uma visão muito feia de ser ver, professor. O olhar dele adoce qualquer um.

Eu: e onde ELE fica, no mato?

Não, professor, no mato também. Mas na cidade mesmo, em um lugar que antigamente foi mata. Pode ser uma rua, um quintal ou até um torceira de açaizeiros. Mesmo assim, ELE sai da água, ele não sai todo. Mesmo que seja uma rua, ele tá ali mergulhado na água no meio da rua, é difícil de explicar, professor. (narrativa de um pai no bairro do Santa Ana, 2021)

Essa narrativa, mostra bem como ocorre as metapatologias. Igualmente ocorre com o aquilo que os baré chamam de *dono do mato*. Como no caso de ELE, o dono do mato também acaba prendendo a imagem da criança de corpo aberto. Os donos de mato são os motivos de muitas crianças que vão para os sítios com seus pais. Os donos de mato podem ter sua casa em cima de uma laje na beira do rio, uma ilha, uma boca de igarapé, até em uma praia quando o rio baixa. Eles são descritos como animais, cobras, peixes, macacos entre outros. Eles

também prendem o espírito das crianças em seu estado limiar. Carregam-no como se fosse a mãe ou pai da criança.

Em 1999 eu estava como professor no Cartucho, que é uma comunidade aqui de Santa Isabel do Rio Negro. Um dos tios de um dos meus alunos foi visitar ele na comunidade. Se eu não me engano, tava ele, a esposa e duas crianças, uma era de colo, mas já grandinha. Esse rapaz foi embora morar na cidade porque não queria morar mais na comunidade, queria estudar, trabalhar e outras coisas, então dificilmente aparecia na comunidade. Mas nesse dia ele veio na comunidade. Passou uns dia e depois foi embora. Eu acho que um três ou quatro dias depois eu vim aqui pra cidade e a família dele me procurou, porque o bebê tava bem ruim e eu já tinha rezado no outro filho deles. Eu fui né, professor. É pecado negar um benefício pra pessoa, ainda mais quando é inocente (se referindo ao bebê). Eu cheguei na casa dele e fui rezar, nisso a minha vista escureceu, eu olhei pro lado e clareou a janela, aí me aproximei da janela e vi um dono de mato. Era um homem já formado, so que era uma cobra também. Eu não sei se a cobra tava enrolado nele ou ele era a cobra, mas me lembro que vi o bebê deles no braços do dono do mato. Os braços dele era tipo cobra mesmo, professor. A pele do dono do mato também era todo de cobra. Tava de calção preto no meio de um igapó. Eu vi cabecinha do bebê nos braços de cobra dele. Ele me olhou e eu gritei brabo pra ele: ei dono do mato, faz isso não! Devolve esse bebê pros pais deles. Eles estão sofrendo! Vai procurar tu mesmo teus filhos, não fica pegando os filhos alheia! Ai quando acordei parecia que dormir demorado, mas foi questão de segundo. Final da noite o menino ta bem. Mas não é toda vez que é rápido não. Dono do mato pode adoecer muita gente, principalmente quem ta de corpo aberto ou com o espírito fraco. (conversa informal no bairro do Santa Ana, na casa do rezador, 2021)

Tirar a criança, ou melhor, atrair a imagem (espírito) da criança equivale a fazê-la adoecer, uma vez que a imagem dela faz parte do seu devir. Os agentes citados nessas narrativas originam as metapatologias e somente tratamento específicos podem reverter o quadro. O olhar de um pai cansado, em seu estado de covação, pode cansar o filho (restrição físico-biológico). Assim o olhar de um encantado pode adoecer uma pessoa, tal qual o *assombro de bicho* de Wawzyniak (2008). Entretanto, as metapatologias, não se restringe as

entidades, mas também a elementos já citados aqui como o *sarwan* e o *pitiú*. Elas fazem parte desse universo cosmossomático da couvade baré.

As metapatologias podem ser associadas também ao espaço (lugar de se estar). Nesse sentido as implicações suscitadas no trabalho de Melissa Santana podem nos abrir um espaço significativo para o diálogo, quando esta analisa os Makuna a partir da perspectiva do trabalho de Cayon (2010), quando diz que

Cayon (2010), a partir de uma abordagem mais voltada para a cosmologia Makuna, tomando como eixo as noções de doença e alguns conceitos do Pensamento (*ketioka*) referentes à pessoa, mostra a importância dos lugares, substâncias e objetos na construção e constituição das pessoas e de suas profissões sociais. Demonstra como o processo para converter-se em pessoa verdadeira (*masã goro*) se inicia no parto e termina ao completar-se a aprendizagem de uma profissão social, que envolve o trabalho xamânico e ritual durante diferentes etapas da vida, mas também implica a aprendizagem e a prática de certas condutas sociais adequadas, aprendidas mediante conselhos e dietas. (OLIVEIRA, 2016, p. 177)

Melissa cita a *importância dos lugares* no trato com as pessoas, lugar de cura e de doença, de assombro, morador do *dono do mato*⁵⁹, do *bicho de fundo* (CORDEIRO, 2008) e do *assombro do bicho* (WAWAZYNIK, 2008). As metapatologias se transfigura em diversas nomenclaturas e estão de forma sutil nos lugares *in lócus*. Entender o lugar desses *lugares* nas narrativas nos mostra a complexidade que envolve o conceito de pessoa. Retomando aqui o diálogo com seu Feliciano ele me contou, naquele dito almoço, a história do *wakará* (Garça).

Seu Feliciano: então, Paulo, vou te contar uma outra história que costumamos ouvir dos velhos, e eu acho que tá até naquele livro do padre salesiano, né Maria?

Dona Maria: tá mesmo lá.

Seu Feliciano: o de capa laranja ou aquele verde?

Dona Maria: aquele laranja mesmo. Aquele verde é de agora a pouco, não foi dos padre não.

Seu Feliciano: lá você vai encontrar essa merma história. É da “gauça” como dizia finado papai.

Dona Maria: na gíria Feliciano, na gíria! (e deu uma gargalhada, segurava o prato de farofa no meio do terreiro da casa)

⁵⁹ Página 148.

Seu Feliciano: e ai Paulo, va na gíria mesma?

Eu: pode ser, não tem problema.

Seu Feliciano: bora lá então (respirou, riu um pouco e começou a narração) Aikwé paá yepé tetama puranga waá yepé ipawa wasú rimbiwa upé. Kwa paá, wakaraitá retama. Muíri akayú, paá, kurasí ara ramé, kwá uakaraitá aywã ta usú tawatá apektú rupí. Muíri viaje, paá, tausú rundé, aintá aría waimí uyupuí aítá piripiriaka suikiri waá iru, ti arã tausã yumasí tauwatá pukusawa. Mairamé tausã taikú, kwá ta aría waimí umbeú aintá: Se rimiarirúitá, penhé ayupuíã, kuíri pesuã, tiã kurí marã penharã timbiú. Awá kurí uruyái se resé, puranga kurí usasá. Awá kurí ti uruyari, tauyuká kurí arupí aé. Pewatá kurí pituna ramé, asuí pepituú ara ramé. Yawé waá resewara, paá, kwa wakará tiara waá, kutara tauyuká aé.

Na narrativa, Seu Feliciano conta a história de *wakará* (a garça) que estando na *cidade das garças* (*wakaraitá retama*), um lugar que fica na beira de um grande lago (*ipawa wasú rimbiwa upé*) mostrava a relação com o *dono do mato*, descrito anteriormente de lugares habitados por não-humanos. Nesse *wakaraitá retama* as garças saem para visitar lugares fora daquele plano que seria essa cidade. Na fala do seu Feliciano, a avó das garças (*aríá waimí*) davam conselhos (aconselhamentos como na couvade) de como deveriam ir e voltar, e decretava *Awá kurí uruyái se resé, puranga kurí usasá. Awá kurí ti uruyari, tauyuká kurí arupí aé* (*Quem acreditar em mim, irá passar bem até a volta. Quem não acreditar será morta por aí*). Essa narrativa mostra como ações advinda desses lugares geram metapatologias. Cruzar com seres (*dono do mato*) durante esse transitar de lá (da cidade das garças) para cá, gera *mal-estar*. As metapatologias, por esses motivos, passam a atribuir, não só objetos, ações e seres, mas também o lugar em si.



Figura 17: Criança sendo conduzida por cobra depois para troca. Descrição de um pai baré. Desenho de campo, 2022.fonte: autor.

CAMINHANDO PARA UMA CONCLUSÃO?

A escrita sempre gera angústia, gera sofrimento, gera dúvida. Caminhar para o final de uma pesquisa é algo utópico, porque as vozes contidas nos textos não se calam com um ponto final de uma citação ou de uma transcrição. Elas reverberam. Elas assumem um novo invólucro e amplia as lentes para que outros possam ver o que não era visto. Esses são os sentimentos nestas páginas finais. Na antropologia se aprende mais ouvindo do que escrevendo e escrevemos para que o outro nos ouça e aprendam a ouvir.

Daí, traçamos algumas metas conceituais, estipulamos outras que não conseguimos alcançar, porque, como o mito da língua entre os baré, o lugar ideal é sempre “mais lá pra cima”. Os baré da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, os moradores daqui, muito me ensinaram sobre a construção do corpo, sobre o que é um corpo e como ele é pensado.

Esse processo de compreensão se deu ao longo da partilha nesta tese, iniciado na *Parte I: enondé îagûaratatá* onde abordei os problemas que o campo nos impões, a mudança de paradigmas e o fazer etnográfico. Neste mesmo capítulo propôs o termo de *hiperbaré*, como aquele movimento capaz de agregar quaisquer etnias dentro de si, para poder introduzir o povo Baré. A ideia apresentada não consistia e fazer um apanhado prolixo sobre os Baré, mas apenas de situá-los. Já na *parte II: îagûaratatá riré*, entramos no sistema de restrições da couvade, mostrando cada parte que o compõem. Mostramos como as sensações são transformados em conceitos e como esses conceitos vão operando a construção de corpo e orientando a noção de pessoa. Percebemos como a Couvade Baré, além de proporcionar uma transição segura para a completa transformação antropomórfica da criança, é também um mecanismo que favorece a construção e de aliança (Levi-Strauss) entre o cônjuge masculino e a nova família onde está sendo inserido (no caso quando o marido não é um Baré). Essa relação é marcadamente pautada pelo cumprimento e observância do pai as restrições a qual lhe é incumbido durante o seu resguardo. A couvade Baré aponta restrições que o pai da

criança tem que resguardar e este visa um período em que a criança está completando a sua forma humana (antropomorfia). Neste período, se diz, a criança está com o *corpo aberto* ou com o *espírito fraco*. Corpo aberto significa que a criança está susceptível a sofrer as influências das agências metapatológicas contida na flora e, principalmente, na fauna local. *Corpo aberto* significa também *espírito fraco*. A criança com o *corpo fechado* pode, não necessariamente, ter um espírito forte, isso faz com que ela, a criança, resista mais as agências patológicas. Amarramos as pontas dos fios cosmológicos sobre a ideia de corpos inacabados e da instituição das metapatologias, que fazem parte constituinte do universo da couvade baré. E por fim, o conceito de pessoa baré é, então, discutido dentro do contexto das práticas de restrições da couvade e das relações entre a ideia de corpo. Abordamos a ideia de que a concepção de *pessoa* entre os Baré não podem ser reduzida a variáveis independentes de um elemento, mas devem ser vistas como variações inseparáveis de um estado de corporalidade, do seu *dever baré* ou do seu *vir-a-ser*. Essa abordagem ressalta a importância de compreender os diferentes elementos conceituais da concepções de pessoa em suas própria lógica cultural, sem impor categorias ou pressupostos externos. Mas, seria possível isso? Meu dilema.

As reflexões aqui apresentadas mostram não o que eu escrevi, mas o lugar de onde escrevi. Minha angústia e, de certo modo, meu medo, era de que as narrativas transcritas e descritas se transformassem em citações ilustrativas e não parte do arcabouço conceitual que elas próprias carregam. Desta forma apresentei aqui o corpo baré através da couvade para entender o que ela é. Abri lacunas e provavelmente gerei dúvidas. Mas o certo é que o povo Baré de Santa Isabel do Rio Negro resguarda sua cosmovisão de forma sutil e estrategicamente polida. As construções sociais e as relações humanas são forjadas de forma mais plena durante a couvade e parafraseando Viveiros de Castro (2002) no seu artigo *O Nativo Relativo*, falar da couvade não nos diz nada sobre o que é couvade, mas muitos sobre os humanos que o dizem.

REFERÊNCIAS

- CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. “A cana da cura ninguém nunca rema só”. o se ingerar e os processos de adoecer e curar em Parintins (AM) / Maria Audirene de Souza Cordeiro. 2017. 282f.:color; 31cm.
- DAOLIO, Jocimar; RIGONI, Ana Carolina Capellini; ROBLE, Odilon José. Pro-Posições | v. 23, n. 3 (69) | p. 179-193 | set./dez. 2012
- DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ESÂÎÃ, Mbo'esara. *No Uhutipi, Fenomenologia Mítica E A Construção De Mundo A Partir Do Olhar*. Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas. 12p. 2020. No prelo.
- ESÂÎÃ, Mbo'esara. *A perspectiva inversa yanonami da evolução das espécies*. Por uma etnologia transversa [recurso eletrônico] : cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas / Ernenek Mejía Lara, Maria Rosário de Carvalho, Ugo Maia Andrade (Orgs.). – São Cristóvão, SE : Editora UFS, 2021. 374 p. : il.
- FAUSTO, C. Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia. MANA: Rio de Janeiro, 14(2): 329-366, 2008.
- FAUSTO, C. A Dialética da Predação e Familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental: Por uma Teoria da Guerra Ameríndia. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ (1997).
- FAUSTO, C. Banquete De Gente: Comensalidade e canibalismo na Amazônia. MANA 8(2):7-44, 2002.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. Barés, Manaos e Turumãs. Amazônia em Cadernos, Manaus : Museu Amazônico, v. 2, n. 2/3, p. 159-78, 1994.
- GALVÃO, E. Santos e visagens. São Paulo: Ed. Nacional/INL, 1976.
- GALVÃO, E. Panema: uma crença do caboclo amazônico. In: _____. Encontro de sociedades no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 57-62.
- GALVÃO, E. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. Religião e Sociedade, n. 10, p. 3-8, 1983
- GARINE, I. 1995 “The Diet and Nutrition of Human Populations”, in INGOLG, T. (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London, Routledge, pp. 226-64.
- GENNEP, A. V. Os ritos de passagem. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge. 2000.
- KAPFHAMMER, Wolfgang. e GARNELO, Luiza. 2019. Programas sociais e Agência Indígena entre os Sateré-Mawé do Baixo. *Mundo Amazônico*. v.10 n.1

KOPENAWA, ALBERT, Bruce, Davi. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert ; tradução Beatriz Perrone – Moisés; Prefacio de Eduardo Viveiros de Castro – 1ª ed.- São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*, Rio de Janeiro, Top Books, 2007, 565 pp.

LANGDON, E. J. Cultura e os processos de saúde e doença. In: JEOLÁS, L. S.; OLIVEIRA, M. 2003. *Anais do seminário sobre cultura, saúde e doença*. Londrina: PNUD/CIPSI, 2003. p. 91-107.

LATOUR, Bruno [1947–]. Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno / Bruno Latour; título original: *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*; traduzido por Maryalua Meyer; revisão técnica de André Magnelli; orelha Stelio Marras. Inclui índice. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora / Ateliê de Humanidades Editorial, 2020. 480 pp.

LE BRETON, D. Antropologia dos Sentidos. Trad.: F. Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LIMA, Tânia Stolze. 1986. A Vida Social entre os Yudjá: Elementos de sua Ética Alimentar. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

LIMA, Tânia Stolze. 1995. A Parte do Cauim. Etnografia Juruna. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

LINS E SILVA, T. Os Curupira foram embora: economia, política e ideologia numa comunidade amazônica. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1980.

LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In:

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDU/EDUSP, 1974. v. 2.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

MERLEAU-PONTY, M.. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MEIRA, Márcio. O tempo dos padrões : extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia. Belém : MPEG, 1994. 27 p. (Cadernos Ciências Humanas, 2).

MELO, Juliana Gonçalves. Identidades fluidas: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporânea. Tese de Doutorado. Universidade De Brasília –Unb. Instituto De Ciências Sociais – Ics- Departamento De Antropologia –Dan Programa De Pós Graduação Em Antropologia Social. Brasília, Janeiro De 2009.

OLIVEIRA, Christiane Cunha de. Uma descrição do baré (arawak): aspectos fonológicos e gramaticais. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1993. 104 p.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016. 463 p.

SOUSA, Paulo Roberto de. Mito e Ethos entre os Yanomami de Xitipapiwei. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2010.

PEIRANO, Mariza (org), O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais, Rio de Janeiro, Relume-Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

TAYLOR, Anne-Christine. 1984. "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2 (2), 201-215. (Traduzido por Marcela Coelho de Sousa em: Taylor, A-C. 2012. "O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano", *Cadernos de Campo* 21).

TAMBLIAH, Stanley J. "Animals Are Good to Think and Good to Prohibit", *Ethnology*, 8(4), 1969, p. 423-459.

TAMBLIAH, Stanley J. Culture, thought and social Action. An anthropological perspective, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", Rio de Janeiro, Série Antropologia, vol. 32, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol.2, n.2, 1996, p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", Rio de Janeiro, Série Antropologia, vol. 32, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – O Nativo relativo. *Mana* 8(1):113-148, 2002.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987. p. 11-29.

SLATER, C. A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.

SMITH, N. The enchanted amazon rainforest: stories from a vanishing world. Gainesville: University Press of Florida, 1996.

WAWZYNIAK, João Valetin. *Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo Tapajós*. Pará. 2008. 228f. tese (doutorado em Ciências Sociais). Universidade federal de São Carlos, 2008.